Schule in Schwerin.

Bibelkunde

mit

Einschluß der Biblischen Geschichte.

Bibelkunde

mit

Einschluß der Biblischen Geschichte.

Für

die oberen Klassen höherer Lehranstalten
und
für nachdenkende Bibelleser

von

Gustav Friedr. Pfisterer,
Oberschulrat und Seminarrektor in Eßlingen.

Stuttgart.
Verlag von Carl Krabbe.
1887.

Buchdruckerei von Carl Hammer in Stuttgart.

Vorrede.

Den ersten Anstoß zur Abfassung der nachfolgenden Schrift gab der Wunsch des Herrn Verlegers, der in der Reihe der Lehrbücher, die er gegenwärtig zunächst für den Gebrauch unserer Lehrerseminare herausgiebt, auch die Lehrbücher der Religion vertreten sehen wollte. Ob die erweiterte Bestimmung, die der Verfasser auf dem Titel seinem Buche gegeben, gerechtfertigt ist, muß dem Urteil anderer überlassen werden. Die Grundsätze, nach welchen das Buch ausgearbeitet ist, sind in kurzem folgende.

Zuvörderst sollte gemäß den Bedürfnissen unserer Lehranstalten weder bloß eine biblische Geschichte noch bloß eine Bibelkunde, sondern beides mit einander gegeben werden, und zwar mit selbständigerer und eingehenderer Behandlung der Bibelkunde, als sie zumeist in ähnlichen Schriften (z. B. von Kurtz, Kahle, Sperber) zu finden ist. Bei der Verbindung beider Seiten ist die Bibelkunde zu Grunde gelegt, nur daß dabei der Inhalt der Geschichtsbücher ausführlicher und zusammenhängender dargelegt wird als der der übrigen (nichtgeschichtlichen) Bücher.

Nach beiden Seiten, insbesondere aber in Bezug auf die biblische Geschichte, konnte jedoch die Bekanntschaft mit den gewöhnlichsten Einzelheiten, die zumal in der Präparandenanstalt hinlänglich eingeübt werden, vorausgesetzt und daher das Hauptaugenmerk auf Herstellung eines tieferen pragmatischen Zusammenhangs gerichtet werden. Wenn man sonst auch in unsern Lehrerseminaren im mathematischen und naturkund-

lichen Unterricht, in Welt- und Litteraturgeschichte sich nicht auf das Allergewöhnlichste beschränkt, sondern eine gründlichere Einsicht wenigstens in die entscheidenden Hauptsachen anstrebt, sollte dann die heilige Schrift und die heilige Geschichte nicht zum mindesten ebenso gut eine eingehendere und gründlichere Behandlung verdienen? Auch die praktische Rücksicht auf den unmittelbaren elementaren Schulunterricht kann wenigstens bei unsern hiesigen Einrichtungen nicht in erster Linie oder gar ausschließlich maßgebend sein. Denn der praktischen Verwendung des Gelernten für den unmittelbaren Unterricht dienen bei uns besondere Unterrichtsstunden (in der sog. praktischen Methodik). Der Seminarunterricht als solcher aber ist zunächst und in erster Linie berechnet auf die geistige Hebung der werdenden Lehrer selbst und ihre persönliche Einführung in ein tieferes Schriftverständnis, das dann allerdings und selbstverständlich auch ihrem Unterricht in der Schule zu gute kommen wird und muß.

In Bezug auf den behandelten Stoff wurde eine möglichste Vollständigkeit angestrebt. Dies schon aus dem Grunde, damit der Unterricht selbst sich freier bewegen und mit Verweisung auf das Lehrbuch abwechselnd bald diesen bald jenen Punkt eingehender behandeln, bezw. kürzer abmachen könne.

Im übrigen liegt dem Buche nichts ferner, als irgendwie im Unterricht die Bibel selbst ersetzen oder verdrängen zu wollen. Im Gegenteil ist sein vornehmstes Absehen eben darauf gerichtet, in die Bibel und ihr Verständnis möglichst einzuführen. Deshalb auch die reichlichen und sorgfältig ausgewählten biblischen Citate, durch die soweit möglich jede aufgestellte Behauptung quellenmäßig belegt und bewiesen werden soll! Ohne Beachtung dieser Citate ist das Buch kaum zu gebrauchen. Ja der Verfasser denkt sich als eine Hauptaufgabe des Unterrichts eben das, die im Texte enthaltenen Sätze mittels der Citate aus den Quellen weiter ausführen und begründen zu lassen. Bei den Citaten selbst ist mannigfach, auch wo es vielleicht nicht ausdrücklich bemerkt ist, auf den Grundtext, bzw. eine berichtigte Übersetzung zurückzugehen.

Der Standpunkt endlich, auf den das nachfolgende Buch sich von vornherein stellt, ist der eines entschiedenen und unzweideutigen Bekenntnisses zu einer positiven, übernatürlichen Offenbarung mit Einschluß der Wunder, bei übrigens freierem Inspirationsbegriff und noch freierer Stellung zu der jüdisch-synagogalen und christlich-kirchlichen Tradition. Eine dogmatische Kritik, die in der Behandlung der biblischen Geschichte und der Einleitungsfragen durch das verhüllte oder unverhüllte Streben geleitet ist, die übernatürliche Offenbarung und das Wunder zu beseitigen und alles natürlich und psychologisch zu erklären, vermag ich als solche, d. h. sofern und soweit sie durch das bezeichnete Streben bestimmt ist, meinerseits nicht anzuerkennen, eben weil ich von andern dogmatischen oder eigentlich religiösen Voraussetzungen ausgehe. Aber andererseits kann ich auch nicht zugeben, daß man a priori von einem selbstgemachten Inspirationsbegriffe aus berechtigt ist festzusetzen, wie die h. Schrift, wenn sie als Gottes Wort solle gelten können, beschaffen sein müsse. Vielmehr muß man die Bibel eben zunächst nehmen, wie sie thatsächlich ist und sich selber giebt. Wie manches wird da aber z. B. in Bezug auf die Abfassung einzelner biblischen Schriften oft geradezu als Glaubens- und Gewissenswahrheit geltend gemacht, was doch in der Bibel selbst gar keinen klaren Anhaltspunkt hat, sondern lediglich auf vielleicht ganz willkürlichen Schlüssen und Vermutungen der jüdischen Schriftgelehrten oder christlichen Kirchenlehrer beruht! Und auch bei so manchen Schwierigkeiten (namentlich in Bezug auf geschichtliche Angaben), welche einer unbefangenen Betrachtung innerhalb der biblischen Bücher selbst entgegentreten, ist es doch gewiß besser und mehr nach der Wahrheit gehandelt, man gesteht ehrlich zu, daß dieselben bis jetzt entweder gar nicht oder wenigstens nicht von den hergebrachten Annahmen aus zu lösen sind, als daß man jene Schwierigkeiten entweder einfach ableugnet oder sie mit unnatürlichen Künsteleien wegzudeuten versucht. Die Bibel ist nun einmal kein fertig vom Himmel gefallenes Buch, sondern sie ist in einer langen geschichtlichen Entwicklung so entstanden,

daß bei Abfassung, Zusammenstellung und Sammlung der einzelnen Bücher menschlich-geschichtliche Einflüsse der verschiedensten Art sich geltend gemacht haben. Das kann und muß man zugestehen, ohne darum genötigt zu sein, die andere, göttliche Seite ihres Ursprungs und ihrer Autorität zu leugnen oder gar die Pflicht ehrfurchtsvoller Pietät, die man der Bibel schuldet, zu verletzen. Der Verfasser wenigstens ist sich seinerseits bewußt, letzteres mit keinem Wort gethan zu haben.

Auch das Gewicht der pädagogischen Rücksicht auf die innere Entwicklung der heranwachsenden Jugend erkennt Verfasser im vollsten Maße an. Aber soviel steht ihm jedenfalls fest, daß man gewisse Fragen der Bibelkunde und der biblischen Geschichte im Unterricht (nicht der Elementarschule, aber) der oberen Klassen höherer Lehranstalten entweder ganz mit Stillschweigen (und dann auch ohne polemische Seitenblicke) übergehen oder aber gründlicher besprechen muß, als dies häufig geschieht. Daß man aber in jenem Unterricht ganz und gar von solchen Fragen der sog. Kritik schweigt oder sie nur kurzweg als von vornherein unberechtigt zurückweist, das unterliegt doch — von anderem abgesehen — gerade in pädagogischer Hinsicht nicht leicht wiegenden Bedenken. Denn wenn dann die heranwachsende Jugend doch auf anderem Wege von solchen Fragen und Verhandlungen erfährt — und wer kann dies in gegenwärtiger Zeit irgend mit Sicherheit hindern und ausschließen? — so ist zu besorgen, daß die Schüler überhaupt gegen den ganzen ihnen noch so naiv erteilten Religionsunterricht mißtrauisch werden und auf die Meinung kommen, ihr Lehrer habe ihnen nur darum von jenen Dingen nichts gesagt, weil es damit wirklich bedenklich stehe. Da ist es doch gewiß das Geratenste, solche Fragen werden der heranwachsenden Jugend von denen selbst, denen sie sonst Vertrauen schenkt, ins rechte Licht gestellt, und zwar nicht bloß nach der polemischen Seite, sondern auch so, daß sie lernt, man könne dies und jenes, was einmal nicht zu leugnen ist, ganz unbedenklich zugestehen ohne Beeinträchtigung derjenigen Autorität, die die Bibel selbst für sich in An-

spruch nimmt. Ja in letzterer Erkenntnis liegt sogar ein nicht zu unterschätzender pädagogischer Schutz gegen eine in Wirklichkeit weitverbreitete Gefahr. Wir meinen die Gefahr, daß schließlich eines Menschen ganzer christlicher Glaube von solchen Äußerlichkeiten abhängt, wie der Frage, ob ein biblisches Buch zu dieser oder jener Zeit, von diesem oder jenem Verfasser geschrieben ist, ob zwei scheinbar oder wirklich widersprechende geschichtliche Angaben biblischer Bücher in befriedigenden Einklang zu bringen sind u. dergl. Von dieser Erwägung aus ist es darum auch sehr dankenswert, daß bei uns der Calwer Verlagsverein in seinen neueren biblischen Werken den oben bezeichneten Standpunkt einer mehr geschichtlichen Auffassung der h. Schrift auch für weitere Kreise in ebenso unbefangener als maßvoll besonnener Weise vertritt.

Obwohl nun aber so in der vorliegenden Schrift nicht wenige von der gewöhnlichen Ansicht abweichende Ergebnisse der neuern biblischen Wissenschaft Aufnahme gefunden haben, ist doch eine strengere wissenschaftliche Erörterung geflissentlich vermieden und eine möglichst einfache und gemeinverständliche Darstellung angestrebt. Insbesondere werden nur selten, und wo es geschieht nur ganz kurz, andere Ansichten berücksichtigt und besprochen. Denn eine ausführliche und eingehende Auseinandersetzung mit den verschiedenen über eine Streitfrage aufgestellten Ansichten ist unseres Erachtens Sache des akademischen Vortrags, nicht einer Behandlung für die Kreise, die wir im Auge haben. Gleichwohl kann der Verfasser sagen, daß er nach Möglichkeit nicht bloß die ältere einschlägige Litteratur benützt, sondern auch die neuere und neueste bis auf Reuß (Geschichte der h. Schriften des A. u. N. T.), Öhler, H. Schultz (alttest. Theologie), Riehm, Orelli, E. König, Strack, Roos, B. Weiß (Leben Jesu und Einleitung in das N. T.), Bleek-Mangold, Holtzmann, Beyschlag, V. Lechler, Weizsäcker, Schürer u. a. herab eingehend zu Rate gezogen hat. Er hat von all diesen Schriften dankbar gelernt, wie Kenner da und dort finden werden, auch ohne daß es ausdrücklich bemerkt ist; am meisten

verdankt er vielleicht dem trefflichen Riehm'schen „Handwörterbuch für das biblische Altertum". Wenn Verfasser gleichwohl so manche neue und neueste Ansicht sich nicht angeeignet hat, so hat das also seinen Grund wenigstens nicht in Unbekanntschaft mit dem dermaligen Stand der betreffenden Frage. Aber er trug einerseits gerechtes Bedenken, noch Zweifelhaftes um deswillen, weil es das Neueste ist, aufzunehmen; andererseits wollte er lieber verschiedene Schwierigkeiten ungelöst stehen lassen, als sie im Sinne einer dogmatischen Kritik lösen, deren Voraussetzungen er nicht teilen kann.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Das Alte Testament.

Vierte Abteilung.

Der seiner äußern Selbständigkeit und Herrlichkeit entkleidete Gottesstaat.

Zweiter Teil.

Die nichtgeschichtlichen Bücher des Alten Testaments.

Erste Abteilung.

Die Lehrschriften des Alten Testaments.

Zweite Abteilung.

Die prophetischen Schriften.

Anhang.

Das Neue Testament.

Berichtigung:

Seite 121 Zeile 2 von oben statt: ältesten Geschichtsbüchern, lies: alttestamentlichen Geschichtsbüchern.

Das Alte Testament.

Einleitung.

§ 1. Einteilung der kanonischen Schriften des Alten Testaments.

1. Unsere Lutherische Bibelübersetzung schließt sich in ihrer Einteilung der kanonischen Bücher des Alten Testaments nicht an die hebräische Bibel, sondern an die griechische Übersetzung (§ 5, 1) an. Sie unterscheidet demgemäß Geschichtsbücher (17), Lehrschriften (5) und Propheten (16). Die Geschichtsbücher stellen die Geschichte des alten Bundes dar, sowohl die Geschichte seiner Begründung als die Geschichte des Volkes Israel, wie sie auf der Grundlage jenes Bundes verläuft. Die prophetischen Bücher enthalten die weiteren, das Gesetz voraussetzenden Wortoffenbarungen Gottes, wie sie durch die späteren Propheten vermittelt und schriftlich aufgezeichnet worden. Die Lehrbücher endlich geben nicht sowohl neue Offenbarungen als Verarbeitungen und Anwendungen der in Gesetz, Propheten und heiliger Geschichte vorliegenden Offenbarungen.

2. Die jüdische Einteilung unterscheidet:

a) das Gesetz (Thora, Pentateuch) als die Grundlage aller übrigen Schriften;

b) die Propheten, und zwar: aa) die vorderen Propheten oder die prophetischen Geschichtsbücher: Josua, Richter, Samuel, Könige; bb) die hinteren oder eigentlichen Propheten, nämlich Jesajas, Jeremias, Ezechiel und das Zwölfprophetenbuch;

c) die übrigen heiligen Schriften (Ketubim, Hagiographen): Psalmen, Sprüche, Hiob, Hohes Lied, Ruth, Klaglieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik.

Anmerk. 1. Kanon = Richtschnur für Glauben und Leben des einzelnen und der ganzen Gemeinde.

Anmerk. 2. Die jüdische Einteilung findet sich schon in der Vorrede zu Sirach V. 1. 7: „Gesetz, Propheten und die übrigen Schriften, die ihnen nachgefolgt sind"; ebenso Luk. 24, 44: „Gesetz, Propheten und Psalmen".

§ 2. Sammlung des alttestamentlichen Kanons.

Die Sammlung des alttestamentlichen Kanons wird nach der jüdischen Überlieferung gewöhnlich Esra zugeschrieben. Aber wie es schon vor Esra Teilsammlungen gab (vgl. z. B. Psalm 72, 20. Sprüche 25, 1), so sind sicher auch nach Esra noch einzelne Schriften hinzugekommen, wobei natürlich zwischen der Zeit der Abfassung einer Schrift und der Zeit ihrer Aufnahme in den Kanon zu unterscheiden ist. Im allgemeinen entspricht die jüdische Anordnung des Kanons (§ 1, 2) auch der Zeit seiner Sammlung. Zu dem schon früher als heilige Schrift vorhandenen und anerkannten „Gesetze Mosis" (Neh. 8, 1. 14) kam durch die Bemühungen Esras und Nehemias (II Makk. 2, 13) die zweite Sammlung, nämlich die der vordern und hintern Propheten (der „Bücher der Könige und Propheten" in II Makk. 2, 13) hinzu. Und auch die dritte Sammlung, die der Ketubim, wurde schon zu Esras und Nehemias Zeit wenigstens begonnen (vgl. die „Bücher Davids" in II Makk. 2, 13), wenn auch der Abschluß dieser dritten Sammlung und damit des gesamten Kanons wohl erst in der makkabäischen Zeit erfolgte (worauf vielleicht II Makk. 2, 14 hinweist).

§ 3. Die Apokryphen des Alten Testaments (s. § 119—121).

Von den kanonischen Schriften des A. T. unterscheidet man die Apokryphen (= verborgene, dem öffentlichen, gottesdienstlichen Gebrauch entzogene Schriften). Dieselben finden sich nur in der griechischen Bibel und waren vom hebräischen Kanon ausgeschlossen teils wegen ihrer späten Abfassung, teils weil sie schon ursprünglich nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben waren, teils endlich auch aus religiösen Bedenken (z. B. das Buch der Weisheit). Das Neue Testament citiert sie nirgends als „heilige Schriften"; auch die alexandrinischen Juden (Philo), sowie Origenes und Hieronymus unterscheiden sie — trotz ihrer Aufnahme in die Septuaginta — noch bestimmt von den kanonischen Büchern. Erst

die wachsende Unbekanntschaft mit dem hebräischen Text des A. T. und die Autorität Augustins ließ wenigstens in der abendländischen Kirche diesen Unterschied immer mehr in Vergessenheit kommen (Synode von Hippo Regius 393 und von Trient). Luther hat die ursprüngliche Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften erneuert, wenn auch ohne die Schroffheit der neuen englischen Praxis, die ohnedies sich erst auf spätere reformierte Bekenntnisschriften stützen kann.

§ 4. Die Sprache des Alten Testaments.

Die Sprache der kanonischen Bücher des A. T. ist die hebräische, welche im A. T. selbst jüdische Sprache (II Kön. 18, 26. 28; Neh. 13, 24) oder Sprache Kanaans (Jes. 19, 18) heißt (in der Vorrede zu Sirach V. 6 „hebräische Sprache"). Nur einzelne Abschnitte (Daniel 2, 4—7, 28. Esra 4, 8—6, 18; 7, 12—26) sind aramäisch geschrieben. Dagegen sind sämtliche Apokryphen teils schon ursprünglich griechisch abgefaßt, teils wenigstens nur in griechischer Übersetzung erhalten.

Anmerk. Die hebräische Sprache ist ein Zweig der semitischen Sprachfamilie, zu der noch besonders die aramäische, arabische und äthiopische Sprache gehören. Als „Sprache Kanaans" wurde sie nicht nur von den Israeliten, sondern auch von den Edomitern, Moabitern, Ammonitern, Philistern, Kanaanitern, Phöniziern und Karthagern gesprochen. Dies beweist nicht nur die Übereinstimmung der verschiedenen Städte- und Personennamen (Adonizedek, Melchisedek, Abimelech, Ahimelech, Baal, Kirjath Jearim, Rabbath Ammon, Zor, Karthago, Hasdrubal, Hannibal ꝛc.), sondern auch die Thatsache, daß die Israeliten mit all jenen Völkern ohne Dolmetscher verkehren. Nach dem Exil nahmen übrigens auch die Juden allmählich die westaramäische (nicht die ostaramäische d. h. chaldäische) Sprache an, so daß auch sie aramäische Übersetzungen des A. T. bedurften (die sog Targumim), wie auch im Gottesdienst der hebräische Text in die aramäische Volkssprache übertragen werden mußte. Das Hebräische war dann nur noch die Sprache der Schriftgelehrten.

§ 5. Die wichtigsten Übersetzungen des Alten Testaments.

1. Die griechische Übersetzung der Septuaginta (= 70, geschrieben LXX) ist jedenfalls in Alexandrien (ob ursprünglich auf Anregung des Begründers der alexandrinischen Bibliothek, Ptolemäus

Philadelphus?) entstanden, und zwar in einem Zeitraume von ungefähr 150 Jahren (280—130 vor Christo). Sie ist also nicht das Werk Eines Mannes, sondern (wenn auch nicht nach der jüdischen Sage von 70 oder eigentlich 72, so doch) von verschiedenen Dolmetschern gefertigt. Dieselben übersetzten zum Teil ziemlich treu und genau, zum Teil verfuhren sie aber auch sehr frei und willkürlich (sogar mit Einschiebung ganzer Bücher oder doch kleinerer oder größerer Zusätze zu den vorhandenen Büchern s. § 3 und § 119, 3). Die Übersetzung wurde von großer Bedeutung nicht nur für das Verständnis des hebräischen Grundtextes, sondern auch für die Verbreitung des Judentums und später des Christentums in der griechisch-römischen Welt. Das N. T. citiert das alte Testament gewöhnlich nach der LXX, und die griechische Kirche stellt noch heute diese Übersetzung dem Grundtexte gleich.

2. Die lateinische Übersetzung der Vulgata (= gebräuchliche Übersetzung) ist ein Werk des Hieronymus, der sie mit Hilfe jüdischer Rabbiner aus dem Grundtext hergestellt hat. Sie ist im allgemeinen ziemlich treu, wenn auch in einzelnen Teilen etwas flüchtig gearbeitet. Die abendländische Kirche (und das tridentinische Konzil) spricht dieser Übersetzung dieselbe Gültigkeit zu wie dem Grundtexte.

3. Die deutsche Übersetzung Luthers (begonnen 1521, vollendet 1534) ist gleichfalls aus dem Grundtexte gefertigt, wird aber trotz ihrer hohen Vorzüge von der evangelischen Kirche dem Grundtext nicht gleichgestellt.

§ 6. Vers- und Kapiteleinteilung.

Unsere Verseinteilung im A. T. stammt von den jüdischen Schriftgelehrten und stand ums Jahr 500 nach Christo fest; unsere (nicht immer glückliche) Kapiteleinteilung ist christlichen Ursprungs und stammt aus dem 13. Jahrhundert. Die frühere Art des Citierens ist ersichtlich z. B. aus Luk. 20, 37.

Anmerk. Unsere neutestamentliche Kapiteleinteilung ist zugleich mit der alttestamentlichen, unsere neutestamentliche Verseinteilung aber erst 1551 aufgekommen.

Erster Teil.

Die Geschichtsbücher und die Geschichte des Alten Testaments.

Erste Abteilung.

Die Begründung des alttestamentlichen Gottesstaats.

§ 7. Die Geschichtsquellen. a) Der Pentateuch.

1. Die erste und wichtigste Quelle für die Geschichte der Begründung des alttestamentlichen Gottesstaats sind die sog. 5 Bücher Mose (Thora) oder der Pentateuch (= Fünfrollenbuch). In diesem Buche werden zwar einzelne Abschnitte als von Mose selbst geschrieben bezeichnet, wie der Fluch über Amalek II Mos. 17, 8 ff (vgl. V. 14), das sogenannte Bundesbuch II Mos. K. 20—24 (vgl. 24, 4), die Bundeserneuerung II Mos. 34, 10—26 (vgl. 34, 27), das Stationenverzeichnis IV Mos. K. 33 (vgl. V. 2) und größere Abschnitte des Deuteronomiums (vgl. V Mos. 31, 9. 22. 24-26). Aber daß Mose den ganzen Pentateuch, wie er jetzt vorliegt, verfaßt habe, ist im Buche selbst nirgends gesagt und ist nur jüdische Überlieferung, kein Glaubenssatz.

2. Gegen letztere Ansicht, daß nämlich der ganze Pentateuch in seinem gegenwärtigen Umfang und seiner gegenwärtigen Gestalt von Mose selbst herstamme, sprechen vielmehr gewichtige Gründe. Zwar einzelne Stellen, die augenscheinlich auf eine spätere Zeit hinweisen, wie I Mos. 12, 6; 13, 7; 36, 31. V Mos. 1, 1; 3, 14; K. 34, besonders V. 10, könnten immerhin für spätere Zusätze erklärt werden. Schwerer aber fällt ins Gewicht die kaum zu leugnende allgemeine Thatsache, daß unser Pentateuch aus verschiedenen Quellenschriften zusammengearbeitet ist, deren eine IV Mos. 21, 14 auch ausdrücklich genannt wird. Wie sich allerdings

diese verschiedenen Quellenschriften nicht nur zu den ursprünglichen Aufzeichnungen Moses, sondern auch zu einander verhalten, ist im einzelnen kaum mehr mit Sicherheit festzustellen. Denn unverkennbar hat der letzte Verfasser des Pentateuchs seine Quellen nicht nur mechanisch ineinandergeschoben, sondern in freier Auswahl nach einem großartigen, einheitlichen Plane so benützt, daß er im allgemeinen nur aufnahm, was seinem Grundgedanken, der Begründung des alttestamentlichen Gottesstaats, diente (vergl. auch § 31, Anmerk. 2 und § 87, Anmerk. 2).

3. Über die Zeit des endgiltigen Abschlusses unseres Pentateuchs gehen gegenwärtig die Ansichten noch weit auseinander. Zwar finden sich zahlreiche Berufungen auf das „Gesetz" wie auf einzelne Thatsachen der vormosaischen und mosaischen Geschichte in verschiedenen andern Büchern des A. T. Aber einen sichern Anhalt gewähren auch diese Berufungen nicht, weil es sich bei ihnen immer fragt, ob sie sich auf unsern heutigen Pentateuch beziehen oder nur auf frühere Aufzeichnungen gesetzlicher und geschichtlicher Art.

Anmerk. Über die einzelnen Bücher des Pentateuchs siehe die §§ 9. 23. 48.

§ 8. Fortsetzung. b) Das Buch Josua.

1. Das Buch Josua setzt nicht nur die Geschichtserzählung des Pentateuchs fort, sondern gehörte auch wohl ursprünglich zu demselben („Hexateuch", vgl. den Anfang mit „und" in Jos. 1, 1 Grundtext). Zur Zeit, als die Samaritaner den Pentateuch (und nur ihn) annahmen (§ 76, 3), war jedenfalls das Buch Josua schon von ihm abgelöst.

2. Auch dem Buch Josua liegen zum Teil ursprüngliche Aufzeichnungen Josuas und seiner Zeitgenossen zu Grunde (vgl. Jos. 18, 9; 24, 26). Aber daß dasselbe in seiner gegenwärtigen Gestalt aus einer späteren Zeit als der Josuas stammt, zeigen die Stellen 4, 9; 5, 9; 7, 26; 15, 63; 19, 47 (vgl. Richter K. 18); 24, 31. Und manches spricht dafür, daß auch beim Buche Josua verschiedene Quellenschriften (zum Teil dieselben wie beim Pentateuch) zu einem Ganzen zusammengearbeitet sind. Freilich gehen auch hier die Ansichten über die Zeit der schließlichen Entstehung des Buches weit auseinander; und wenn z. B. 15, 63 zweifellos auf

die Zeit vor David hinweist, so ist fraglich, ob dies von dem fertigen Buche gilt oder nur von einer einzelnen Quellenschrift desselben.

3. Das Buch, dessen Zweck in 11, 23; 21, 43—45; 23, 14 klar ausgesprochen ist, hat zwei Hauptteile: a) Eroberung des Landes Kanaan K. 1—12; b) Verteilung desselben K. 13—22, sowie einen Schluß mit dem Abschied Josuas K. 23. 24 (siehe noch § 51. 52).

Erstes Kapitel.

Die Vorbereitung der Gründung des alttestamentlichen Gottesstaats.

§ 9. Das erste Buch Mose (Genesis).

1. Von dieser Zeit der Vorbereitung berichtet uns das erste Buch Mose, das in und nach der LXX Genesis heißt (= Buch der Ursprünge). In demselben wird nämlich zuerst die Urgeschichte der Menschheit dargestellt K. 1—11, und zwar K. 1—8 die der adamitischen, K. 9—11 die der noachitischen Menschheit; sodann folgt K. 12—50 die Urgeschichte des Volkes Israel oder die Geschichte seiner Stammväter.

2. Der Zweck der Genesis ist also, den eigentlichen Gegenstand des Pentateuchs (bzw. auch des Buches Josua), nämlich die Begründung des Bundes mit Israel, einleitend vorzubereiten. Dies erhellt aus den häufigen Beziehungen einerseits der Genesis auf die späteren Bücher des Pentateuchs (2, 2 f; 9, 25 ff; 12, 7; 15, 13 ff K. 23. 24, 3. 46, 3 f 47, 29 f K. 49. 50, 24), andererseits der späteren Bücher auf die Genesis (II 1, 6 f; 3, 6. 16; 6, 3 f; 20, 11; 31, 17; IV 20, 14; V 2, 5. 9; Jos. 24, 2 ff). Daß aber der Begründung des alttestamentlichen Gottesstaats eine so weitausholende, ja bis in die Anfänge der Menschheit zurückgreifende Vorbereitung vorausgeschickt wird, hat einen doppelten Grund. Denn es soll damit erklärt werden — einerseits, warum Gott sich in seiner besonderen Offenbarung vorerst auf ein einzelnes Volk beschränken mußte, und andererseits, warum gleichwohl diese Beschränkung keine endgiltige bleiben konnte, sondern zuletzt wieder der ganzen Menschheit zu gute kam.

A. Urgeschichte der Menschheit.

I. Geschichte der adamitischen Menschheit.

§ 10. Schöpfung der Welt.

1. Die Schöpfung der sichtbaren Welt wird in I Mos. K. 1 nicht erzählt in irgend welchem wissenschaftlichen Interesse, sondern lediglich aus religiösen Gründen und unter religiösen Gesichtspunkten. Alles zielt darin auf die Erde ab, auf welcher die Heilsgeschichte sich vollzieht, und insbesondere auf den Menschen, welchem die Heilsgeschichte gilt. Alles ist darum auch von dem Einen Gedanken beherrscht, daß die irdische Schöpfung eine Stufenreihe bildet, die vom Niederen zum Höheren aufsteigend im Menschen gipfelt. Dabei beruht aber der Fortschritt vom Anorganischen zum Organischen, von den Pflanzen zu den Tieren rc. nicht auf bloß natürlicher Entwicklung („Descendenz"). Er ist vielmehr vermittelt durch eine Reihe göttlicher Schöpfungsakte, die, wenn auch das bereits Vorhandene für die Entstehung des Neuen benützt wird (vgl. 1, 11. 20. 24.), doch jede neue Stufe durch ein neues Schöpfungswort erst erzeugen und hervorrufen (V. 3. 6. 9 rc.). Die h. Schrift zeichnet dies mit dem Bilde von sechs göttlichen Tagewerken, die sich auf sechs Gottestage verteilen. Dies freilich nicht in dem Sinne, daß nun diese (idealen) Gottestage und Tagewerke ohne weiteres gleichzusetzen wären den (von der Wissenschaft angenommenen) Perioden der sog. Schöpfungsgeschichte. Denn zwischen diesen geologischen Erdperioden und den Schöpfungstagen der Genesis ist zwar immerhin eine gewisse Übereinstimmung nicht zu verkennen. Aber dies erklärt sich genügend daraus, daß es eben dieselben — auf das Werden eines über der Natur stehenden geistigen Lebens abzielenden — Gottesgedanken sind, welche einerseits den thatsächlichen Verlauf der sog. natürlichen Erdbildung bestimmt haben, und andererseits der biblischen Darstellung des Wesens des Menschen in seinem Verhältnisse zu den übrigen Geschöpfen zu Grunde liegen.

2. Im einzelnen teilt man die sechs Tagewerke meist nach einem äußerlich formalen Parallelismus ein in die drei entsprechenden Paare: a) Licht und Lichtträger (I und IV Tagewerk); b) Luft und Wasser (II) und Luft- und Wassertiere (V); und c) festes Land

(III) und Landbewohner (VI). Angemessener dürfte aber folgende mehr sachliche Einteilung sein:

a) Herstellung der allgemeinsten Lebensbedingungen für alle lebenden Wesen jeder Art, nämlich aa) des allbelebenden Lichts (I) und bb) der allbelebenden Luft, welche die obern und untern Wasser (gleichsam als Firmament) auseinanderhält (II);

b) Herstellung der besondern Lebensbedingungen für besondere Klassen lebender Wesen, nämlich aa) des geklärten irdischen Wassers und festen irdischen Landes, wie der den Erdboden bedeckenden Pflanzenwelt als der Nahrung für die auf dem Lande wohnenden lebendigen Wesen (III; vgl. 1, 29 ff); bb) des regelmäßigen Wechsels von Tages- und Jahreszeiten, wie derselbe durch das gegenwärtige Verhältnis der Erde zu den andern Gestirnen bestimmt ist und seinerseits die Lebensweise wie die Verteilung der verschiedenen Arten der Erdbewohner eigentümlich bestimmt (IV; vgl. Ps. 104, 19—23);

c) Bildung der lebendigen Wesen selbst, und zwar aa) der Luft- und Wassertiere (V) und bb) der (im allgemeinen höher organisierten) Landtiere und schließlich des Menschen (VI).

§ 11. Schöpfung und Urstand des Menschen.

1. Über die Schöpfung des Menschen finden wir in der Genesis zwei Berichte (1, 26 ff u. 2, 7). Dieselben sind, worauf schon der Unterschied der Gottesnamen „Gott" und „Jehova Gott" hinweist, ohne Zweifel zwei verschiedenen Quellen entnommen, übrigens mit gutem Grunde nebeneinandergestellt. Denn sie ergänzen einander, sofern der erste Bericht die Schöpfung des Menschen als Ziel und Abschluß der irdischen Schöpfung darstellt, der zweite dagegen als Anfang und Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, nämlich der menschlichen Geschichte.

2. Ziel und Abschluß der irdischen Schöpfung ist die Schöpfung des Menschen auf Grund dessen, daß der Mensch — und er allein — nach dem Bilde Gottes geschaffen und infolge dessen (wie Gott und unter Gott) zum Herrscher über die übrigen Geschöpfe gesetzt ist (1, 26—28; vgl. Ps. 8, 7 ff). Jetzt erst heißt darum die ganze Schöpfung „sehr gut" (1, 31); jetzt erst kann auch Gott selbst nichts höheres und vollkommeneres mehr auf Erden schaffen

und darum im Menschen als seinem vollendeten irdischen Werke „ruhen" (2, 1—3).

3. Doch auf dem Boden dieser so abgeschlossenen natürlichen Schöpfung erhebt sich nun eine zweite, geistige Schöpfung, die der menschlichen Geschichte auf Erden. Dieselbe beruht nicht mehr auf dem alleinigen Wirken Gottes, sondern auf dem unauflöslich verschlungenen Zusammenwirken Gottes und der Menschen. Und solches Zusammenwirken ist möglich, eben weil der Mensch (nach dem zweiten Schöpfungsberichte) nicht bloß einen Leib von Erde, sondern auch einen Geist aus Gott hat (2, 7). In diesem seinem Geiste steht nämlich der Mensch — und er allein — der geistigen Einwirkung Gottes offen; und in der That tritt denn auch Gott sofort, nachdem der Mensch geworden, mit ihm in einen geistig bildenden und erziehenden Verkehr. Er schafft in ihm durch entsprechende Offenbarung nicht nur die erste Gotteserkenntnis, sondern ruft in ihm auch seine sonstigen geistigen Kräfte und Triebe wach (2, 18—20). Vor allem seine freie persönliche Selbstbestimmung. Denn auch das Verbot, das er ihm giebt (2, 16 f), wie die Versuchung, die er zuläßt, zielt nach dem Willen Gottes auf nichts anderes ab, als den Menschen von der Stufe kindlicher Unmündigkeit auf die Stufe sittlicher Mündigkeit zu erheben.

Anmerk. Das sog. Paradies, das den ersten Menschen nicht nur eine Stätte reinsten Genusses, sondern auch eine Stätte selbstthätiger Kraftübung sein und werden sollte (2, 15), wird gewöhnlich in das armenische Hochland versetzt. Neuerdings aber verlegt man es vielfach in die mittleren oder unteren Euphratgegenden (Gihon und Pison von den einen gefaßt = Araxes und Kur, von den andern = zwei Kanälen des Euphrat, wieder von andern = Nil und Indus).

§ 12. Der Sündenfall und seine Folgen.

1. Eine für die ganze fernere Geschichte der Menschheit verhängnisvolle Wendung wird nach der Darstellung der h. Schrift herbeigeführt durch den sog. Sündenfall. Daß der Mensch dabei durch Verführung fällt, mindert zwar seine Verschuldung; aber da er das Gebot nicht nur kennt (3, 2 f), sondern es auch erfüllen und die verhältnismäßig leichte Versuchung leicht überwinden kann, bleibt er trotzdem für seine Entscheidung persönlich verantwortlich. Der Fall des Menschen war zuerst ein innerlicher. Er leiht

dem Verführer sein Ohr; er hört es stillschweigend, ohne Widerspruch dagegen zu erheben oder gar entrüstet sich abzuwenden (vgl. dagegen Matth. 4, 10; 16, 23), an, wie der Versucher Gottes Wahrhaftigkeit und väterliches Wohlmeinen in Zweifel zieht und leugnet (I Mſ. 3, 4 f). Damit ist aber das Innerste des Gemütes (des Gefühles) bereits aus der rechten göttlichen Einfalt verrückt (vgl. II Kor. 11, 3) und von Gott losgelöst. Der Mensch erhofft nicht mehr sein ganzes Glück vertrauensvoll allein von Gott, sondern giebt vielmehr dem Gedanken, als könnte er das von Gott ihm neidisch Vorenthaltene auch ohne Gott, ja auf dem von Gott verwehrten Wege durch seine eigene That selbst erringen und an sich reißen, in seinem Geiste immer mehr Raum. Und dieser so an den Willen herantretende Gedanke wird dem Willen um so mehr zu mächtig, je mehr er seinerseits auch noch durch den Reiz sinnlicher Lüsternheit verstärkt wird (V. 6), während andererseits der Wille mit dem kindlich gläubigen Zutrauen zu Gott seinen besten Halt und seine stärkste Widerstandskraft bereits verloren hat. So muß schließlich der innere Abfall des Herzens auch noch die böse äußere That erzeugen und sich darin vollenden (V. 6; vgl. Jak. 1, 14 f). Und zwar geschieht dies zuerst bei dem — überhaupt fremder Einwirkung zugänglicheren — Weibe, dann aber, nachdem die von Gott angedrohte Folge nicht sofort eingetreten — auch beim zuvor schon halb überwundenen Manne (V. 6).

2. Als nächste und unmittelbare Wirkungen des Falles werden in dem biblischen Berichte hervorgehoben: der Verlust der bisherigen kindlichen Unschuld (3, 7), das böse Gewissen zu Gott (V. 8) und die Fortsetzung der einmal begonnenen Entwicklung in weiteren Sünden (Unwahrhaftigkeit, Selbstentschuldigung, Lieblosigkeit), die aus der ersten Sünde hervorgehen (V. 9—13). Hiezu kommen dann noch als eigentliche göttliche Strafen: der Ausschluß aus der bisherigen Stätte des Heils und Segens und die Unterwerfung der sündigen Menschen sowohl unter das allgemeine Los der Vergänglichkeit und des Todes als unter die eigentümlichen Mühen und Plagen, mit denen von nun an für beide Teile die Erfüllung ihres irdischen Berufes verbunden ist (V. 16—24).

3. Doch hat das alles (Arbeit, Tod rc.) neben seiner strafenden auch seine heilsam züchtigende und wohlthätig bewahrende Seite (3, 22). Und zumal die Weissagung 3, 15 (das sog. Prot=

evangelium) gewährt einen tröstlichen Ausblick auch auf die ganze fernere Geschichte der Menschheit. Hier wird zunächst dem Verführer angekündigt, daß er sich seines Triumphes nicht so, wie er gehofft, zu erfreuen haben werde. Denn Gott selber werde durch seinen Geist innerhalb der Menschheit ein Widerstreben gegen die Herrschaft des Verführers erhalten („ich will Feindschaft setzen"); und so werde denn durch die ganze Geschichte der Menschheit ein Kampf sich durchziehen, welcher den tiefsten Inhalt derselben bilde. Dieser Kampf werde zwar dem „Weibessamen", d. h. demjenigen Teile, der sich zu Gott halte, schwere Leiden bereiten, aber doch schließlich zum Siege des Guten und zum Untergang des Bösen und damit zur Erlösung der darnach verlangenden Menschen führen.

Anmerk. Die Verheißung des Protevangeliums bezieht sich zunächst noch auf die ganze zu Gott sich haltende Menschheit, findet aber ihre höchste Erfüllung in dem einen, der der „Weibessame" und „Menschensohn" in ganz besonderem Sinne ist.

§ 13. Kainiten und Sethiten.

1. Wie schnell und furchtbar die einmal in die Welt hereingekommene Sünde wächst, zeigt sich in dem Brudermord Kains. Und zwar zeigt sich dies sowohl in der Schrecklichkeit der That selbst, als in dem tückischen und trotzig frechen Verhalten des Thäters, der deshalb auch mit einer verschärften Strafe belegt wird (4, 11 f; vergl. 3, 17).

2. Der Gegensatz zwischen Weibes- und Schlangensamen, der so schon in dem Verhältnis des von Herzen frommen Abel und des gottentfremdeten Kain (4, 4 f) zu Tage tritt, findet sodann seine umfassende Darstellung in dem Verhältnis der Kainiten und Sethiten. Die Kainiten suchen sich nämlich durch allerlei Künste und Erfindungen einer rein weltlichen Kultur das irdische Leben möglichst angenehm zu machen, verlieren aber dabei den Zusammenhang mit Gott und göttlichen Dingen immer mehr (vgl. 4, 17 ff, wo von Gott und Gottesdienst gar nichts sich findet). Unter den Sethiten mit ihren einfacheren Zuständen erhält sich dagegen viel länger nicht nur das Gefühl von der Nichtigkeit des irdischen Lebens, wie es seit dem Eindringen der Sünde sich gestaltet (5, 29), sondern auch die Erkenntnis und das öffentliche

Bekenntnis des wahren Gottes (4, 26), wie die Hoffnung auf eine dereinstige Erlösung (5, 29).

Anmerk. 1. Das „Schwertlied" des Kainiten Lamech (4, 23 f) verherrlicht in der trotzigsten Weise das neuerfundene Schwert (4, 22), mittels dessen Lamech selbst sich sicherer für Beleidigungen rächen und gegen Blutrache schützen werde, als dies Gott bei Kain vermocht.

Anmerk. 2. Des Sethiten Henoch Ausgang aus der Welt (5, 24) ist eine erste thatsächliche Weissagung davon, daß durch die Kraft einer wahrhaftigen Gemeinschaft mit Gott auch die einschneidendste Folge der Sünde, der Tod, überwunden werden soll.

§ 14. Die Sündflut.

Das Sündenverderben innerhalb der Menschheit wurde nicht nur immer allgemeiner, so daß mehr und mehr auch die Sethiten davon ergriffen wurden, sondern es steigerte sich auch zu immer frecherer und frevelhafterer Gottwidrigkeit (6, 3—5. 11 f). Mit einem so entarteten Geschlechte kann Gott sein Werk nicht weiterführen und das Ziel der Menschheitsgeschichte nicht erreichen. Deshalb wird durch ein erstes Weltgericht die ganze damalige Menschheit mit Ausnahme Noas und seiner Familie hinweggerafft (6, 13. 17; 7, 21—23). Übrigens ist es durch den Zweck dieses Gerichtes in keiner Weise gefordert, daß die „Sündflut" eine allgemeine, über die ganze Erde ausgedehnte Flut gewesen.

Anmerk. 1. Die neuerdings sehr verbreitete Deutung des in I Mos. 6, 2—4 Berichteten auf eine naturwidrige Verbindung von Engeln mit menschlichen Frauen (statt auf eine Vermischung der Kainiten mit den Sethiten) geht jedenfalls von Voraussetzungen aus, die sich mit der sonstigen Lehre der Schrift über die Natur der Engel nicht vertragen (vgl. Matth. 22, 30). Es würde dann hier eine fremdartige Überlieferung vorliegen.

Anmerk. 2. In der biblischen Sündfluterzählung K. 6—8 sind unverkennbar zwei Quellberichte, die sich auch hier schon durch die Gottesnamen („Gott" und „Jehova") unterscheiden, zusammengearbeitet. Daraus erklären sich verschiedene Wiederholungen derselben Sache, wie auch einzelne Abweichungen in Nebensachen (vgl. z. B. 6, 19 f; 7, 8 f mit 7, 2).

Anmerk. 3. In manchen äußeren Zügen stimmen mit der biblischen Sündfluterzählung auch die Flutsagen anderer Völker (der Juden, Griechen und besonders der Babylonier) überein; aber nur die biblische Erzählung stellt die sittlich-religiöse Bedeutung der Flut als eines Strafgerichts des gerechten Gottes rein und klar ins Licht.

II. Geschichte der noachitischen Menschheit.

§ 15. Noa und seine Söhne.

1. Die Rettung Noas und seiner Familie war nicht allein durch die Gerechtigkeit Gottes gefordert (6, 9. 22), sondern auch durch seine Treue und Wahrhaftigkeit, welche schon wegen 3, 15 den Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Menschheit nicht ganz zerreißen konnte. Ja Gott schließt mit Noa und seinen Söhnen, d. h. mit der ganzen neuen Menschheit (nach 9, 10. 12. 15 sogar mit Einschluß der vom Menschen beherrschten übrigen Geschöpfe) einen förmlichen Bund, durch den er sich in seiner Gnade gegen die Menschen verbindlich macht, trotz des Fortbestehens der Sünde (8, 21) doch die fernere Entwicklung der Menschheit bis zum Schluß ihrer Geschichte durch kein so allgemeines Gericht mehr unterbrechen zu wollen (8, 21 f; 9, 8—11). Dies soll auch das Wahrzeichen dieses ersten und allgemeinen Bundes, den Gott mit den Menschen macht, („des Weltbundes") bedeuten und verbürgen; denn im Regenbogen durchleuchtet ja das freundliche Licht der Sonne immer wieder die drohenden Gerichtswolken und überwindet ihre Schrecken (9, 12 ff). Zugleich werden hier auch der neuen Menschheit die alten, ursprünglichen Vorrechte bestätigt, welche dem Menschen als dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Wesen zukommen (9, 1 f 7). Dies freilich nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch auch seinerseits das Bild Gottes an sich und seinem Nebenmenschen achtet (9, 3—6; kein tierischer Blutgenuß; keine Gleichstellung des Nebenmenschen mit dem Tiere in Bezug auf das Recht zu töten).

2. Die fernere Geschichte auch der neuen Menschheit wird (ähnlich wie in 3, 15) in den allgemeinsten aber weitreichendsten Zügen gezeichnet in dem prophetischen Spruche Noas 9, 25—27. Derselbe knüpft allerdings an ein einzelnes geschichtliches Ereignis an und erscheint durch dasselbe bestimmt. Hiernach sind die Nachkommen Hams im ganzen und besonders in ihrem kanaanäischen Zweige wenigstens vorerst vom Segen ausgeschlossen und dem Fluche der Knechtschaft unterworfen (was freilich schon in I Mos. 12, 3 und noch mehr in spätern prophetischen Stellen wie Jes. 19, 18 ff seine Ergänzung findet). Den Hauptsegen erlangt Sem, nach welchem als dem Träger und Vermittler der ferneren Offenbarungen Gott selber sich nennt. Japhet soll neben dem, daß er Vertreter der

Weltkultur und Weltherrschaft ist, auch noch als Gast Anteil bekommen an den höhern Segnungen, welche der Menschheit durch Sem zufließen. Das Hauptgewicht des ganzen Spruches liegt jedenfalls in der Überleitung des Heilsberufes von dem gesamten Weibessamen auf den auserwählten Samen Sems.

§ 16. Die Zerstreuung der Menschheit.

1. Der Wiederkehr eines ähnlich gesteigerten Verderbens, wie es schließlich die Vernichtung der adamitischen Menschheit zur Notwendigkeit gemacht, sollte schon vorgebeugt werden durch die allmähliche Herabminderung der Lebenskraft und damit auch der Lebensdauer der neuen Menschheit (11, 10 ff; vgl. auch wahrscheinlich 6, 3: „und seine Tage sollen künftig nur 120 Jahr sein"). Eine noch eingreifendere Maßregel war aber die Zerteilung der bisher einigen Menschheit in eine Vielheit getrennter Völker (11, 1—9).

2. Sobald es nämlich den Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß und in welchem Maße geschlossene Einheit groß und stark mache, wollen sie ihre bisherige Einheit auch Gott zum Trotze (vgl. 9, 1. 7) festhalten. Sie erstreben dies durch Errichtung eines Riesenbaues, der ebenso ein Denkmal ihrer selbsterrungenen Größe als ein zusammenhaltender Mittelpunkt ihrer Herrlichkeit werden sollte (11, 4: „damit wir nicht zerstreut werden"). Hiemit war aber aufs neue ein Weg abgöttischer Selbstüberhebung betreten, der in weiterer Fortsetzung notwendig zu demselben Ausgang führen mußte, wie bei dem Geschlecht vor der Sündflut. Dies zu verhindern, griff daher Gott abermals gewaltsam ein, zwar nicht mit Vertilgung der Menschheit, aber mit Aufhebung der Einheit, die ihr so gefährlich geworden (11, 5 f). Die Menschheit mußte jetzt in eine Vielheit von Völkern auseinanderfallen, die, durch sprachliche und nationale Schranken geschieden, sich einander immer mehr entfremdeten (11, 7—9), aber eben damit auch die Kraft gemeinsamen Widerstandes gegen Gott und seinen Ratschluß verloren.

3. Infolge dieser Zertrennung der Menschheit kann denn auch Gott sein Werk nicht mehr mit der gesamten Menschheit fortführen, sondern er muß sich zunächst auf ein einzelnes Volk beschränken, die übrigen Völker aber vorerst sich selber überlassen (Apostelg. 14, 16). Daß die Völkerwelt demungeachtet nicht von

Gott vergessen, sondern nur vorübergehend zurückgestellt ist, soll eben die sog. Völkertafel K. 10 zeigen (vgl. Röm. 3, 29). In derselben sind zwar nur die Völker aufgeführt, welche im Gesichtskreis des israelitischen Volkes lagen. Aber von entscheidender Bedeutung ist hier eben die Thatsache, daß sämtliche Völker auf Japhet, Ham und Sem und damit auf den Einen Noa zurückgeführt sind (10, 1. 2. 5. 20. 31 f). Denn dies ist ein erneutes Zeugnis des großen, so nur dem Offenbarungsvolke eigenen religiösen Grundgedankens, daß trotz aller sonstigen Unterschiede doch im letzten Grunde die gesamte Menschheit nur Eine zusammengehörige Familie bildet.

Anmerk. 1. Die Entstehung der verschiedenen Sprachen muß nicht notwendig als plötzlich und in einem Augenblick vollendet gedacht werden; sie kann auch die mehr allmählich hervorgetretene Folge einer gottgewirkten zunächst innern Verwirrung und Entzweiung der Geister gewesen sein.

Anmerk. 2. Das Geschlechtsregister der semitischen Patriarchen in 11, 10—32 bildet den Übergang vom ersten zum zweiten Teil der Genesis.

B. Urgeschichte des Volkes Israel oder die Stammväter des Volkes.

§ 17. Allgemeines.

Das Ergebnis der bisherigen Geschichte der Menschheit ist, daß Gott sich mit seiner besondern Offenbarung vorerst auf ein einzelnes Volk beschränken muß (§ 16, 3). Dabei kann er aber nicht ein schon vorhandenes, fertiges Volk mit einer bereits ausgeprägten festen Eigenart erwählen, sondern dieses Volk muß von seinen ersten Anfängen an von Gott zu seinem Berufe bereitet und erzogen werden. Die Geschichte Israels beginnt darum nicht als Volks-, sondern als Familiengeschichte, und zwar nach 9, 26 und 11, 27 ff als Geschichte einer Familie aus semitischem Geschlechte.

§ 18. Abraham (K. 12—25, 11).

1. Der besondere Träger des allgemeinen Segens, der über Sem ausgesprochen war (§ 15, 2), wird durch göttliche Erwählung Abraham (urspr. Abram), der Sohn des Semiten Tharah. Seine Geschichte, soweit sie in der Genesis erzählt ist, zerfällt in die 4 Stufen: a) seiner Berufung und Einwanderung ins Land Kanaan (K. 12—14);

b) der Bundesschließung (K. 15—17); c) des Anfangs der Erfüllung der Verheißungen in der Geburt Isaaks (K. 18—21); und d) der Bewährung und Vollendung seines Glaubens (K. 22—27).

2. Die göttliche Berufung (erste Stufe) erging an Abraham mit dem Befehle, daß er von seiner bisherigen Heimat (zuerst Ur im südlichen, dann Haran im nördlichen Mesopotamien 15, 7; 11, 31) und von seinem Vaterhause ausziehe in ein anderes Land, das Gott ihm erst zeigen werde (12, 1). Diese Scheidung von seinem Vaterhause, zu der dann später auch noch die Trennung von Lot kam (13, 5 ff), war schon deshalb notwendig, weil auch im Hause Tharahs die reine Gotteserkenntnis sich zu trüben begann (vgl. 31, 30. 32. 35; Jos. 24, 2. 14). Noch mehr aber mußte sie erfolgen, weil Abraham der Anfänger eines neuen Geschlechtes und einer neuen Geschichte werden sollte. Mit jenem Befehl des Auszugs erhielt jedoch Abraham schon von Anbeginn auch große und weitreichende Verheißungen. Dieselben, die auch später je und je wiederholt und zum Teil bestimmter gefaßt wurden, gingen im wesentlichen auf ein Dreifaches: a) auf eine zahllose Nachkommenschaft, b) auf den Besitz des Landes Kanaan und c) auf eine Segensstellung, kraft welcher Abraham (mit seinem Samen) nicht nur selbst gesegnet, sondern auch für andere und zwar für die ganze Menschheit („für alle Geschlechter der Erde") zum Segen und Heilsvermittler werden sollte (12, 2 f. 7; vgl. 13, 16 f; 22, 17 f; 26, 3 f ꝛc).

3. Indem so Abraham im Glauben an diese Verheißungen und im Gehorsam gegen Gottes Befehl aus Mesopotamien auszieht (12, 4), beginnt damit der mehr als zweihundertjährige Aufenthalt der heiligen Familie im heiligen Lande. Dieser soll nach Gottes Willen eben dazu dienen, das Land Kanaan schon zum voraus mit heiligen Erinnerungen zu füllen, so daß es dereinst dem Volke Israel auch in der Fremde als das Land seiner Väter und damit als seine eigentliche Heimat erscheinen konnte. Vorerst freilich müssen die verordneten Erben noch als Fremdlinge im Lande wohnen (12, 6; 17, 8; 23, 4; vgl. Hebr. 11, 9), und Abraham insbesondere meidet sorgfältig jede nähere Gemeinschaft mit den eigentlichen Kanaanitern (14, 21 ff; anders als Lot, der deshalb auch in die Schicksale der Kanaaniter mitverwickelt wird 13, 12 f; 14, 12; 19, 12 ff). Trotzdem kann und soll Abraham auch schon den da=

maligen Bewohnern Kanaans zum Segen werden, nicht nur sofern er unter ihnen als Zeuge und Prophet des wahren Gottes dasteht (12, 7 f; 21, 33; 20, 7), sondern auch sofern er sich mit der That als ein starker Hort des Landes bewährt (K. 14, vgl. 23, 6).

4. Zur förmlichen Bundesschließung (zweite Stufe) kommt es bei Abraham auf Grund seines Glaubens, der trotz aller menschlichen Unwahrscheinlichkeit der Erfüllung (11,30; 15,2 f; 17,17) doch an Gottes Wort und Zusage, an seiner Wahrhaftigkeit und Allmacht nicht zweifelt und damit Gott die Ehre giebt (Röm. 4, 20). Solcher Glaube wird deshalb auch dem Abraham von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet (15, 6), d. h. Gott sieht ihn um desselben willen für gerecht an und behandelt ihn als seinen ihm wohlgefälligen Freund (vgl. 18, 19; Jes. 41, 8; Röm. 4, 2 f, 18—22; Jak. 2, 23). Und der stärkste Erweis dieses Wohlgefallens ist, daß Gott — zugleich zu weiterer Stärkung seines Glaubens (vgl. 15, 8) — auch mit Abraham (wie einst mit Noa) einen förmlichen Bund schließt. Gott bindet sich darin, ohne eine Leistung eigener Werke zu fordern, in freier, zuvorkommender Gnade für alle Zukunft gegen Abraham und seine Nachkommen. Er verpflichtet sich, ihnen nicht nur das ganze Land Kanaan zu geben, trotz ihres längeren drangsalsvollen Aufenthalts in der Fremde (15, 11—14), sondern überhaupt ihr Gott zu sein und zu bleiben in Ewigkeit (17, 7 f). Freilich soll und muß dann auch Abraham mit seinem Samen seinerseits in den Bund, den Gott zuerst mit ihm aufgerichtet, eintreten durch Übernahme des Bundeszeichens der Beschneidung (17, 10—14; 24—27). Denn diese als Sinnbild der reinigenden Weihe des von Natur unreinen menschlichen Wesens legt ja allerdings dem Abraham und seinem Samen die Verpflichtung auf, ihr ganzes Leben Gott zu weihen und sich von allem Unreinen abzusondern und abgesondert zu halten (17, 1; vgl. V Mos. 10, 16; 30, 6). Aber das Erste und Wichtigste auch bei der Beschneidung ist und bleibt doch, was das Geschlecht Abrahams durch sie empfängt: daß es nämlich dadurch aus der unreinen Gemeinschaft der Heiden ausgesondert und in die Gemeinschaft des reinen und heiligen Bundesgottes aufgenommen wird (die Beschneidung also nach Röm. 4, 9 ff. ursprünglich ein Siegel und Unterpfand der Gnade, nicht ein sie verdienendes Werk). Und ein ähnliches Unterpfand liegt dann auch endlich in der Umänderung der Namen Abram und Sarai in Abraham und Sarah (17, 5 f 15 f;

Abram = hoher Vater, Abraham = Vater einer Menge; Sarai = Fürstlichgesinnte, Sarah = Fürstin).

Anmerk. 1. Melchisedek, der priesterliche König von Jerusalem, der Diener des Einen höchsten Gottes, wird eben deshalb von Abraham als Glaubensverwandter anerkannt und geehrt (ganz anders als der König von Sodom; vgl. 14, 18—24).

Anmerk. 2. Die Bundesschließung 15, 9 ff erfolgt in gnadenvoller Herablassung Gottes geradezu in den sinnbildlichen Formen, die damals (auch bei Babyloniern und Griechen) beim Abschlusse menschlicher Bündnisse üblich waren; vgl. über die Bedeutung Jer. 34, 18 f.

Anmerk. 3. Die Beschneidung findet sich auch bei verschiedenen anderen Völkern und hatte auch schon zuvor da und dort (wie bei den ägyptischen Priestern) religiöse Bedeutung. Aber im Zusammenhange mit dem abrahamitischen Bund gewinnt sie doch einen ganz eigentümlichen und einzigartigen Sinn. Die Beschneidung auch der Knechte Abrahams (17, 12. 23. 27; vgl. 14, 14) ist ein Vorbild der Teilnahme auch Fremder an dem Segen Abrahams.

§ 19. Fortsetzung.

1. Bestimmt und ausdrücklich hatte Gott erst später es ausgesprochen, daß der verheißene Same ein wirklicher, nicht bloß ein angenommener Sohn beider, sowohl Abrahams als der Sarah, sein werde (15, 2—4; 17, 15 f 19. 21). Dies dient der eigenmächtigen Ungeduld, mit der zunächst Sarah die verziehende Erfüllung der Verheißung (durch Abrahams Ehe mit der Hagar) selbst herbeiführen will, einigermaßen zur Entschuldigung. Aber doch wurde — von andern Widerwärtigkeiten abgesehen — die wirkliche Erfüllung durch jene Eigenmächtigkeit nur aufgehalten. Und erst als auch Sarah zum Glauben Abrahams gebracht, bezw. der in ihr noch vorhandene Unglauben ans Licht gezogen und überwunden war (18, 9—15), kann endlich mit der Geburt Isaaks der erste Anfang der Erfüllung der Verheißungen (dritte Stufe) eintreten (K. 21). Die Austreibung Ismaels, sofern sie auch von Gott gutgeheißen wird, ist eben der sinnbildliche Ausdruck dafür, daß Isaak — und nur er — der Erbe Abrahams ist (21, 9—12; vgl. Gal. 4, 21 ff). Ismael selbst, wenn auch vom eigentlichen „Segen Abrahams" ausgeschlossen, wird indes um Abrahams willen in seiner Art gleichfalls gesegnet (16, 10; 17, 20; 21, 13. 18).

2. Übrigens muß Abraham auch nach der Geburt Isaaks noch

eine letzte und schwerste Probe bestehen (vierte Stufe) zur Bewährung und Vollendung sowohl seines Glaubens als seiner Liebe. Er soll nämlich beweisen, daß er wirklich (nicht weniger als die Heiden) im stande sei, auch seinerseits seinem Gott das Liebste zu opfern (vgl. 22, 2) und in unbeirrtem Glauben an Gottes Wahrheit und Treue festzuhalten trotz des Unbegreiflichen eines Gebotes, das scheinbar die eigene Zusage Gottes zu nichte macht. Abrahams Glaubens- und Liebesgehorsam überwindet auch diese „Versuchung“ (22, 1. 3. 5. 8 f 12), und so fügt denn Gott zum Bunde noch einen Eidschwur, der von nun an die Verheißungen Abrahams unwiderruflich macht (V. 16—18). Zugleich wird es hier für die ganze Zukunft Israels offenbar, daß der Gott Abrahams nicht wie die heidnischen Götter blutige Menschenopfer will und fordert, sondern nur das Opfer eines Herzens, das ihm unbedingt vertraut und ihn über alles liebt.

3. Auch das im K. 23 u. 24 Erzählte endlich ist aufzufassen als eine Bewährung des Glaubens Abrahams. Denn wie er einerseits durch den Ankauf des Erbbegräbnisses Kanaan für die bleibende Heimat seines Hauses erklärt (23, 17—20), so scheidet er andererseits durch die Wahl der Gattin Isaaks sein Haus von den derzeitigen Bewohnern des Landes (24, 3—7).

Anmerk. 1. „Isaak“ = „man lacht“, als Ausdruck freudiger Verwunderung über die Gottesthat dieser Geburt (vgl. 17, 17; 18, 13 f; 21, 6 f).

Anmerk. 2. Der „Engel des Herrn“ wird zuerst I Mos. 16, 7. 9. genannt, dann aber später noch häufig (z. B. 22, 11. 15; 31, 11. vgl. V. 13; 48, 15 f. II Mos. 3, 2. vgl. V. 4. 6; 14, 19; 23, 20 f ꝛc.). Er wird gegenwärtig von den meisten aufgefaßt als ein Engel, in dem Gott selbst sich sichtbar gegenwärtig macht, und der daher, von Gottes Herrlichkeit erfüllt, als sein Stellvertreter in seinem Namen redet und handelt.

Anmerk. 3. Abrahams hervorstechendster Charakterzug ist sein Glaube, der ihn zum Vater aller Gläubigen macht (vgl. Röm. 4, 11. 16). Außerdem sind als bemerkenswerte Züge seines Charakters noch hervorzuheben: seine Friedfertigkeit und selbstvergessene Uneigennützigkeit (13, 8 ff), seine edle Freundestreue (14, 14 ff), sein tapferer Mut (14, 13–15), seine mitleidige Barmherzigkeit (18, 23 ff), seine mit demütiger Beugung verbundene Gebets- und Glaubenszuversicht (18, 23—32), seine würdevolle Unabhängigkeit von Menschen (14, 22—24; 23, 10—16).

Anmerk. 4. Nach der biblischen Zeitrechnung überlebte Abraham noch die Geburt Esaus und Jakobs um 15 Jahre (25, 7; vgl. 21, 5; 25, 26).

§ 20. Isaak (25, 19—28, 9).

1. Isaak ist verglichen mit Abraham eine mehr weiche und unselbständige und darum von ihren Stimmungen je und je über Gebühr abhängige Persönlichkeit, groß hauptsächlich in dem stillen Dulden und Sichfügen, das er schon als Jüngling bei seiner Opferung bewiesen (22, 7. 9). Bei den Bewohnern Kanaans steht er lange nicht in solchem Ansehen wie sein Vater. Aber die friedfertige Nachgiebigkeit, die er bei fortgesetzten Unbilden derselben beweist, wendet ihm nicht nur Gottes sichtbaren Segen, sondern schließlich auch die Hochachtung seiner Bedränger zu (26, 12—33). Die Verheißungen Abrahams werden um Abrahams willen auch auf ihn übertragen (26, 2—5. 24); aber sonst vollzieht sich in ihm kein eigentlicher Fortschritt, sondern seine Bedeutung beschränkt sich wesentlich darauf, den Übergang von Abraham zu Jakob zu vermitteln.

2. An den beiden Söhnen, welche auch Isaak erst nach langer (zwanzigjähriger) Glaubensübung und auf sein gläubiges Gebet hin geschenkt werden (25, 20 f. vgl. V. 26), bethätigt sich schon vor ihrer Geburt die Freiheit der göttlichen Wahl (vgl. Röm. 9, 10—12). Denn gegen das menschliche Recht der Erstgeburt wird nicht der erstgeborne, sondern der jüngere Sohn zum Erben und Träger der Verheißung bestimmt (25, 23). Isaak selbst will freilich diesen göttlichen Entscheid nicht anerkennen — teils aus Anhänglichkeit an das übliche Erbrecht, teils aus natürlicher Vorliebe für den kräftigen Esau (25, 28), teils auch, weil die göttliche Offenbarung nicht ihm zugekommen (25, 23). Hierdurch glaubt sich auch Jakob seinerseits zu eigenmächtig listiger Selbsthilfe genötigt und berechtigt (25, 29 ff). Er bekundet dabei zwar einen noch ungeläuterten, selbstischen Sinn, der die Schwäche des Bruders in unedler Weise ausnützt; aber er zeigt doch zugleich ein höheres Verständnis für den eigentümlichen Beruf und Segen seines Hauses, welches Esau bei all seiner natürlichen Biederkeit völlig abgeht (25, 34; vgl. Hebr. 12, 16). Als trotzdem Isaak die Sache nach seiner vorgefaßten Meinung endgiltig zum Abschluß bringen will (27, 1—4), glauben entsprechend auch Rebekka und Jakob nicht bloß sich, sondern Gott selbst helfen zu müssen und zu sollen, und zwar um jeden Preis, nicht nur mit List, sondern geradezu mit Lug und Trug. Gott aber, der alle

diese unlautern Wege so leicht hätte durchkreuzen können (vgl. 27, 30), benützt sie zwar zu siegreicher Durchführung seines Rats und Willens, doch nicht ohne alle Beteiligten die Folgen ihrer Sünde erfahren zu lassen (27, 33. 34 ff. 41 ff). Isaak selbst ist der erste, der in dem allem die Hand des Herrn erkennt (27, 33. 37). Er wiederholt demgemäß die erste unfreiwillige Segnung Jakobs mit freiem Willen und Bewußtsein (28, 3 f), wie auch Gott selbst auf Jakob beim Beginn seiner selbständigen Laufbahn den Segen Abrahams überträgt (28, 13 f).

§ 21. Jakob (28, 10—K. 50).

1. Die Geschichte Jakobs wird in der Genesis wieder ausführlicher erzählt, teils weil Jakobs persönliche Erlebnisse nach ihrem äußern und innern Verlaufe wieder mannigfaltiger und (nicht ohne seine eigene Schuld) verwickelter sind, teils weil an sein Leben ein neuer wichtiger Fortschritt der Offenbarungsgeschichte sich knüpft. Es handelt sich hierbei um ein doppeltes. Einesteils hört nämlich jetzt die bisherige Absonderung von Nebenlinien (Ismael, Esau) auf. Denn die Gesamtheit der (12) Söhne Jakobs wird nunmehr in den Bund Abrahams aufgenommen und damit der erste Grund zum Entstehen eines ganzen gegliederten Volkes gelegt. Sodann aber vermittelt sich durch die Geschichte Jakobs und seiner Söhne die so bedeutungsvolle vorübergehende Verpflanzung des Hauses Israel nach Ägypten.

2. Die erste Stufe im (selbständigen) Leben Jakobs umfaßt seinen Aufenthalt in Mesopotamien und seine Rückkehr ins heilige Land (28, 10—K. 35). In dieser Zeit darf er, wie er schließlich selbst rühmen muß (32, 9 f), die unverdiente Gnade und Barmherzigkeit seines Gottes reichlich erfahren. Dies vor allem in der Gründung und Ausbreitung seiner Familie, aber auch in der Zunahme seiner irdischen Habe, sowie darin, daß ihn Gott zu rechter Zeit wieder in die Heimat zurückführt (30, 43; 31, 3. 24; vgl. 28, 15). Die schwere Leidens- und Demütigungsschule, die er gleichwohl hiebei durchmachen muß (31, 38—42), soll nach Gottes Willen zu seiner Erziehung und Läuterung dienen. Und diese erscheint um so nötiger, je sichtlicher ihm auch jetzt noch sein alter Hang zu unlautrer und eigenmächtiger Selbsthilfe anhaftet (vgl. 30, 37 ff). Am entscheidendsten wird da für ihn jener geheimnisvolle

nächtliche Kampf am Jabok, dessen sinnbildliche Bedeutung Jakob selbst erst am Schlusse versteht. Hier muß er nämlich zuerst mit Angst und Schrecken erfahren, wie der Gott, dessen Beistand er in seiner damaligen Bedrängnis braucht und sucht, den er aber seinerseits so oft verunehrt hat, — wie der ihm zunächst nur als Feind und Widersacher begegnen kann. Und ihn nun zu überwältigen und aus einem Feinde zum Freunde und Erretter zu machen, das gelingt Jakob eben nicht mit den sonst beliebten Mitteln eigner List und Gewalt. Das vermag er vielmehr allein mittels dessen, wozu er zuletzt, nachdem Gott selbst seine natürliche Kraft gebrochen, auch wirklich greift, mittels der Waffen eines demütig gläubigen und ernst anhaltenden Gebetes (32, 24—26; vgl. Hosea 12, 5). Und jetzt erst, da so seine innere Bekehrung erreicht ist, kann Jakob für seine eigene Person, nicht nur um der Väter willen gesegnet werden (32, 29; vgl. 28, 13 f); jetzt erst hat er mit Gott (und seinem Zorn) auch die Menschen (und zunächst den Zorn seines Bruders Esau) überwunden (32, 28; 33, 4). Daß dies aber nicht bloß für den gegenwärtigen Fall, sondern für die ganze Zukunft Jakobs gilt, das verbürgt ihm noch dazu die bleibende Umwandlung seines Namens Jakob (= Übertreter nach 27, 36; Bezeichnung seines alten natürlichen Wesens) in den neuen Namen Israel (= Gottesüberwinder nach 32, 27 f; vgl. 35, 10).

§ 22. Fortsetzung.

1. Auf der zweiten Stufe (K. 37—46) erscheint die Geschichte Jakobs ganz verflochten in die Geschichte Josephs. Es handelt sich hier wohl auch noch um die persönliche Bewährung Jakobs in dem Sinne stiller Gelassenheit, welcher ohne eigenmächtiges Eingreifen und Widerstreben willenlos den Führungen Gottes sich unterwirft (43, 11. 14; 47, 9). Aber noch mehr handelt es sich hiebei um den (sachlichen) Fortschritt der vorübergehenden Verpflanzung der heiligen Familie nach Ägypten. Gottes Werkzeug hiefür ist eben Joseph, der durch seine tiefere, für die Kundgebungen Gottes empfänglichere Natur sich vor seinen Brüdern dazu eignet. Er muß zuerst selbst nach Ägypten geführt und dort zunächst für seinen spätern Beruf zubereitet (39, 2—6; 40, 4), dann aber auch zur rechten Zeit durch Gottes offenbare Fügung auf den Platz gestellt werden, auf dem er nicht bloß seinem Hause, sondern auch

andern zum Segen werden kann (39, 21—23; 40, 23; 41, 9 ff; 43; 45, 5. 8; 50, 20). Sein Verfahren gegen seine Brüder aber ist durchaus geleitet von der Rücksicht, sie zu würdigen Gliedern der heiligen Familie zu machen, bezw. zu erfahren, ob sie dies seitdem geworden. Daher versetzt er sie geflissentlich in eine Lage, welche sowohl durch das unbegreiflich Überraschende, was in ihr lag, ihr Gewissen aufzuwecken geeignet war, wie sie ihnen eine Versuchung zu einem dem früheren ähnlichen Verhalten (gegen ihren Vater und Bruder) bot (42, 19—24. 28. 35; 43, 33 f; 44, 2. 12 f 16—34). Josephs Wunsch, seinen Vater und seine ganze Familie nach Ägypten zu ziehen, wird übrigens auch von Gott selbst als seinem Rat und Willen entsprechend ausdrücklich gebilligt (46, 1—4).

2. Auf der dritten Stufe (K. 47—50) wird dem Patriarchen noch eine kurze (17jährige) Zeit der Ruhe und Erquickung zu teil (47, 27 f). Er bleibt aber auch unter den Annehmlichkeiten des Lebens in Ägypten eingedenk, daß nicht Ägypten, sondern Kanaan seines Hauses Heimat ist und sein soll (47, 29—31; 50, 4 ff). In diesem Sinne belohnt er Joseph, der gleichfalls für sich und seine Söhne an dem höheren Segen seines Hauses festhält, für seine Verdienste um seine Familie mit dem doppelten Erbteil eines Erstgebornen (48, 5. 9 ff; vgl. I Chron. 6, 2). In diesem Sinne schließt er auch die ganze Patriarchengeschichte ab mit einem prophetischen Ausblick in die Zukunft seines Geschlechtes (schon 48, 14. 19 f; besonders aber K. 49). Hier wird über alle seine Brüder, auch über den sonst so reich gesegneten Joseph (49, 22—26), Juda erhoben (49, 8—12). Denn wenn auch alle Söhne Jakobs in ihrer Weise Anteil bekommen an dem Segen Abrahams, Isaaks und Jakobs, so ist und wird doch Juda der eigentlichste Erbe der Israelverheißung (vgl. 25, 23; 27, 29 mit 49, 8). Er ist der königliche Herrscher über seine Brüder wie über andere Völker, der nach siegreichem Kampfe eine Zeit erquickender Ruhe und glücklichen Friedens herbeiführen wird (V. 10).

Anmerk. 1. Vielfach ungerechte Beurteilung Josephs sowohl in Bezug auf seine Träume als in Bezug auf sein Verfahren gegen seine Brüder. Joseph ist allerdings nicht als vierter Patriarch anzusehen (denn vgl. II Mos. 2, 24; 3, 6); aber es ist doch nicht zufällig, daß Gott gerade ihn zu so Großem gebraucht.

Anmerk. 2. Die Verpflanzung der h. Familie von Kanaan

nach Ägypten wurde aus mehreren Gründen notwendig. Einmal bot das weniger bewohnte Steppenland Gosen (im Osten des Nildelta) einem Hirtenvolke mehr Raum als das sich immer mehr bevölkernde Kanaan. Sodann war bei den Ägyptern, die sich gegen Fremde, namentlich Hirten, so streng abschlossen, eine Vermischung weniger zu befürchten als bei den Kanaanitern (vgl. 43, 32; 46, 34 einerseits und 34, 9 f andererseits). Endlich eröffnete das Land Gosen, das nahe an bedeutende Städte (On, Raemses) grenzte und selbst zum Teil anbaufähig war, auch Gelegenheit zu Aneignung ägyptischer Kultur wie zum Beginn eines mehr seßhaften Lebens.

Anmerk. 3. Die so freundliche Aufnahme Jakobs von seiten des ägyptischen Königs erklärt sich neben den Verdiensten Josephs auch noch aus den besondern politischen Verhältnissen Ägyptens in jener Zeit. Nach den alten ägyptischen Denkmälern herrschten nämlich damals die sog. Hyksos, d. h. semitische, also den Israeliten stammverwandte Hirtenstämme, über Unterägypten. Dieselben, die von Osten her eingebrochen waren, blieben ungefähr 500 Jahre lang (2100—1600 vor Christo?) im Besitze Unterägyptens, bis sie ungefähr 100 Jahre vor dem Auftreten Moses von Oberägypten aus durch nationalägyptische Könige besiegt und wieder aus Ägypten vertrieben wurden. Dieselben hatten übrigens während ihrer Herrschaft in Ägypten gleichfalls viel von ägyptischer Kultur angenommen.

Anmerk. 4. Das schwierige und vielgedeutete Wort „Schiloh" (Luther: „Held") in 49, 10 wird am wahrscheinlichsten = „Ruhe" gefaßt.

Zweites Kapitel.

Die Begründung des alttestamentlichen Gottesstaats selbst.

§ 23. Übersicht und Quellen.

1. Der hieher gehörige Stoff teilt sich in folgende Abschnitte:

A. Die Errettung des Volkes aus Ägypten und der Zug bis zum Sinai.

B. Die Aufrichtung des sinaitischen Bundes.

C. Der Zug vom Sinai bis ins Gefilde Moab und der Aufenthalt daselbst.

D. Eroberung und Verteilung des Landes Kanaan.

2. Die Quellenschriften für diese Abschnitte sind:

a) für A das zweite Buch Mosis (Exodus = Auszug) K. 1—18;

b) für B II Mos. K. 19—40 und das ganze dritte Buch Mosis (Leviticus = Priesterbuch);

c) für C das vierte Buch Mosis (Numeri = Zählungen nach K. 1 und 26) und das fünfte Buch Mosis (Deuteronomium = Gesetzeswiederholung);
d) für D das Buch Josua.

A. Die Errettung des Volkes aus Ägypten und Zug bis zum Sinai.

§ 24. Bedrückung des Volkes in Ägypten.

1. Der Aufenthalt der Nachkommen Jakobs in Ägypten dauerte nach II Mos. 12, 40 (vgl. I 15, 13) 430 Jahre. In dieser Zeit verwirklichte sich die erste Verheißung Abrahams. Die Familie Jakobs wurde zu einem großen Volke (II 1, 7), wozu nicht bloß die Gunst der Hyksos, sondern auch die Aufnahme der zahlreichen (beschnittenen) Knechte der Familie in die Volksgemeinschaft beitrug.

2. Damit nun aber auch die zweite Verheißung Abrahams (der Besitz des Landes Kanaan) sich erfüllte, mußte das Volk zu seiner Zeit Ägypten wieder verlassen. Dies ging aber nicht so leicht. Denn je mehr die Israeliten allmählich von ägyptischer Kultur angenommen hatten (vgl. IV Mos. 11, 5; V 11, 10; II 31, 1–6; 36, 8 rc.), desto mehr fingen sie an, sich im Lande heimisch zu fühlen (vgl. II 16, 3; IV 16, 13). Sie mußten daher erst innerlich wieder von Ägypten losgelöst werden, und dazu sollte nach Gottes Willen der lange (ungefähr 100jährige) ägyptische Druck dienen. Derselbe war menschlich vermittelt durch das Wiederaufkommen der einheimisch-ägyptischen Herrschaft auch in Unterägypten (II 1, 8), insbesondere durch die Besorgnis der ägyptischen Könige, die Israeliten möchten sich mit den vertriebenen Hyksos, die beständig mit Einfällen drohten, verbünden (II 1, 10).

Anmerk. Als die „Pharaonen der Unterdrückung" werden gegenwärtig von den meisten angesehen die großen ägyptischen Könige Seti I und Ramses II (der Sesostris der Griechen). Als der „Pharao des Auszugs" gilt der schwächere Sohn des letzteren, Mernephthah I.

§ 25. Moses Zubereitung und Berufung.

1. Als die wachsende Not und Bedrängnis ihren Zweck, den Kindern Israel Ägypten zu entleiden und das Andenken an den Gott ihrer Väter und seine Verheißungen in ihnen aufs neue wachzurufen, er-

füllt hatte (2, 23—25; 3, 7—9; 6, 5 ff; vgl. IV 20, 15 f; V 26, 6 f), da erschien zu rechter Zeit der schon zuvor von Gott bestimmte Erretter. Zur Zubereitung Moses für diesen seinen späteren Beruf gehörte immerhin schon die höhere Erziehung und Bildung, die er durch wunderbare Fügung am ägyptischen Königshofe erhielt (2, 10; vgl. Apostelg. 7, 22). Aber nicht minder gehört auch dazu seine rechtzeitige Entfernung von dort infolge seines eigenmächtigen Versuches, von sich aus der Retter seines Volkes zu werden (2, 11—15). Diese vermessenen eigenen Gedanken und Anschläge müssen Mose in der langen Demütigungsschule seines Wüstenaufenthaltes erst gründlich ausgetrieben werden, ehe Gott selbst ihn zu seinem Dienste brauchen und berufen kann (vgl. I Kor. 1, 27 f; II Kor. 12, 9 f).

2. In der That ist denn auch letzteres bei Mose im vollsten Maße erreicht worden. Ja so völlig, daß, wie nun wirklich die göttliche Berufung an ihn gelangt, es große Mühe kostet, ihn von seiner kleinmütigen Verzagtheit, die an die Stelle der früheren Vermessenheit getreten, loszumachen. Die Zusage seines Schutzes (3, 12), die Offenbarung eines neuen, bedeutsamen Gottesnamens (3, 13 ff), die Begabung mit der Kraft und Vollmacht Wunder zu thun (4, 1—9), die Aussicht auf Heilung eines natürlichen Sprachmangels (4, 10—12) wie auf die Unterstützung des beredten Aaron (4, 14—16; vgl. 7, 1), ja zuletzt sogar die Kundgebung seines zornigen Unwillens (4, 14) — alles das muß Gott gegen Mose anwenden und aufbieten, bis sich derselbe endlich überwunden giebt und von seinem hartnäckigen Widerstreben läßt. Freilich ist dann damit auch der Widerstand Mosis ein für allemal gebrochen, so daß er — einzelne vorübergehende Schwankungen (5, 22 f; 17, 4; IV 11, 11—15. 21—23) abgerechnet — von nun an sein hohes und schweres Werk mit unerschüttertem Glaubensmut durchführt.

Anmerk. 1. Der Name „Mose" ist eine hebräische Umbildung eines ursprünglich ägyptischen Namens; der hebräische Name bedeutet: Erretter. — Über Moses Abstammung und Eltern siehe II 2, 1; 6, 18. 20; über seine Geschwister IV 26, 59; II 7, 7; 2, 4; über seine eigene Familie II 2, 21 f; 3, 1.

Anmerk. 2. Mose war, als er berufen wurde, 80 Jahre alt (II 7, 7), drei Jahre jünger als Aaron; wie lange er aber in der Wüste war, ist im A. T. nicht gesagt (jüdische Überlieferung in Apostelg. 7, 30).

Anmerk. 3. Der Name „Horeb" (= Dürre, Trockenheit) bezeichnet ursprünglich wahrscheinlich bloß den nördlichen (niedrigeren) Teil des Gebirgsstockes der Sinaihalbinsel mit dem Serbal (vgl. II 17, 6); später (schon im Deuteronomium) wird Sinai und Horeb gleichbedeutend gebraucht.

Anmerk. 4. Der Name „Jehova", der ursprünglich Jahwe ausgesprochen wurde (Luther übersetzt ihn nach der LXX durchweg mit „Herr"), ist nach II Mos. 3, 13 ff; 6, 3; vgl. Ezech. 20, 5 zweifellos ein erst in der mosaischen Zeit herrschend gewordener Gottesname, während der gewöhnliche Gottesname der Patriarchenzeit „allmächtiger Gott" war (6, 3; vgl. I 17, 1; 28, 3; 43, 14; 49, 25). Er bedeutet dem Wortlaute nach den „Seienden". Dies jedoch nicht so, daß damit bloß die Ewigkeit des göttlichen Wesens bezeichnet wäre, sondern der Name bezieht sich auf die geschichtlichen Offenbarungen Gottes und besagt, daß Gott sich darin gleich bleibt als der unveränderlich treue Bundesgott. Daher bot eben dieser Name eine so starke Bürgschaft in einer Zeit, in der es sich um die endliche Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen handelte.

Anmerk. 5. Der brennende Dornbusch in 3, 2–4 ist ein Sinnbild davon, daß Gottes heilige Herrlichkeit in dem jetzt noch so geringen und erniedrigten Volke Israel Wohnung machen will, nicht um es zu verzehren (wie Moloch), sondern um es zu erleuchten, zu läutern und zu heiligen.

Anmerk. 6. Mose ist der erste menschliche Wunderthäter, weil auch das erste menschliche Offenbarungsorgan, zudem erster eigentlicher Prophet (vgl. Hos. 12, 14), und zwar ein Prophet sowohl der That als des Wortes. Der Stab Moses ist Zeichen des Berufes, der ihm jetzt übertragen wird. Dieser Beruf verliert das Erschreckende, das er zuerst für Mose hat, sowie derselbe ihn kühn im Glauben erfaßt (4, 3 f). Die aussätzige Hand bedeutet Mose und sein Volk, die, jetzt als unrein ausgestoßen, von Gott zu Ehren gebracht werden (4, 6 f). Die Verwandlung des Nilwassers ist eine vorläufige Bedrohung der Unterdrücker des Volkes (4, 9).

§ 26. Erlösung des Volkes.

1. Mose und Aaron finden zwar beim Volke Israel Glauben (4, 29—31), aber der ägyptische König (Mernephthah I) weist schon ihre vorläufig geringere Forderung (5, 1; vgl. 3, 18 f) mit übermütigem Hohn gegen Jehova zurück (5, 2. 6 ff). Deshalb soll er durch den starken Arm des Herrn das Volk zu entlassen gezwungen werden (3, 19 f; 6, 1). Und der Kampf, der darob entbrennt, ist nicht bloß ein Kampf Moses gegen Pharao, sondern recht eigentlich ein Kampf Jehovas gegen die Götter Ägyptens, auf deren Schutz der König pocht (12, 12; IV, 33, 4). Beziehen sich doch die

meisten der zehn **Plagen** mittelbar oder unmittelbar auf Gegenstände, welche die Ägypter als Götter verehrten (den heiligen Nil und das heilige Land Ägypten), sofern sie entweder an ihnen geschehen oder von ihnen ausgehen. Und obwohl dabei diese Plagen an Ereignisse anknüpfen, wie sie auch sonst in Ägypten gar nicht selten vorkommen, so sind und bleiben sie doch Wunderthaten des Herrn, der sich durch sie inmitten des feindlichen Landes verherrlicht (7, 3—5. 17; 8, 10; 9, 14—16). Dies beweist nicht nur die unerhörte Heftigkeit und Häufung, in der sie auftreten, sondern noch mehr der Umstand, daß sie auf das Wort des Knechtes Jehovas sowohl kommen als verschwinden (8, 9 ff 2c.) und daß dabei zwischen Israeliten und Ägyptern ein solcher Unterschied gemacht wird (8, 21—23; 9, 4—7). Pharao aber, der bei den ersten Plagen jedesmal sich selber verstockt, weil er jetzt Gottes Macht erschöpft glaubt (8, 15. 32; 9, 34), wird zur Strafe zuletzt immer mehr auch **vom Herrn verstockt** und seinem Verderben entgegengeführt (7, 3; 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17; vgl. Röm. 9, 17).

2. Auch die **Kinder Israel** müssen sowohl durch den — Furcht und Glauben weckenden Anblick der großen Gerichtsthaten des Herrn als durch die Feier des Passa (K. 12) auf ihre Erlösung erst **vorbereitet** werden (vgl. 12, 27). Diese wird schließlich durch ein letztes, schwerstes Gericht den Ägyptern abgenötigt, und zwar so, daß sie selbst das Volk des schrecklichen Jehova unter sich nicht mehr dulden wollen (11, 1; 12, 33). Doch nicht in wilder, ungeordneter Flucht zieht das Volk am 15. Nisan aus dem Lande seiner Knechtschaft, sondern als ein geordnetes, siegreiches Heer des Herrn (12, 41; 13, 18), beladen mit der Beute seiner geschlagenen Feinde (12, 35 f; dies zugleich Lohn für ihre bisherige unbezahlte Arbeit). Und von nun an gilt für alle Zukunft Israels diese wunderbare **Erlösung aus dem Diensthause Ägyptens** als der geschichtliche Vollzug und damit der unwidersprechlichste Beweis der göttlichen Erwählung des Volkes (II Mos. 19, 4; 20, 2; III 19, 36; II Sam. 7, 23 f; Micha 6, 4 2c.).

Anmerk. 1. Die **Passafeier in Ägypten** dient zur vorläufigen Versöhnung des Volkes, damit der Würgengel an ihnen vorübergehen kann (12, 12 f), wie zur vorläufigen Darstellung des Volkes als einer zusammengehörigen, von den Ägyptern geschiedenen Gottesgemeinde.

Anmerk. 2. Das Volk belief sich beim Auszug nach II 12, 37 (vgl. IV 1, 46) auf 600 000 wehrhafte Männer, was ungefähr eine Kopfzahl von

2 Millionen ergibt. Doch sind dabei ohne Zweifel die Nachkommen der Knechte, wie das mitausziehende ägyptische „Pöbelvolk“ (12, 38; wohl Reste der Hyksos) mitgezählt.

§ 27. Zug durchs Schilfmeer.

1. Nach Gottes Willen sollte das Volk nicht sofort und geraden Wegs nach Kanaan ziehen. Denn nach der langen Knechtschaft waren sie der Aufgabe, die sie dort erwartete, nicht sogleich gewachsen (13, 17), und zudem wollte Gott mit ihnen erst seinen Bund aufrichten in der Stille und Einsamkeit der Wüste. Aber auch zum Sinai geht es nicht auf dem gewöhnlichen Weg (über die Landenge), sondern Gott selbst führt sein Volk einen ganz neuen Weg (13, 21 f). Es ist der Weg von Etham (nördlich von den Bitterseen) südwärts, an der Westseite zuerst der Bitterseen, dann des Schilfmeers hin bis zum vorspringenden Querriegel des Atakah-Gebirges (Baal-Zephon, 14, 1 f). Und als hier nun durch das Gebirge, das Meer und die nachrückenden Ägypter jeder Ausweg versperrt ist (14, 3—9), bahnt der Herr durch eine Wunderthat (wenn auch unter Benützung natürlicher Mittel, wie des Windes, der Ebbe, vielleicht auch einer Bodenerhebung, vgl. 14, 21; 15, 8. 10) dem verzagten Volke einen Rettungsweg mitten durch das Meer (in der Gegend des heutigen Suez; 14, 13—16). Dabei vollendet er zugleich an Ägypten das Werk seines Gerichtes (14, 4. 8. 13. 30 f).

2. Für Israel aber wird dieser Durchzug durchs Schilfmeer die Krönung seiner herrlichen Erlösung aus Ägypten und ein für alle Zeiten unvergeßliches Denkmal der errettenden Macht und Gnade seines Gottes (vgl. nicht bloß den Lobgesang 15, 1—19, sondern auch Jos. 24, 6 f; Ps. 77, 16—21; 78, 13; 106, 9 ff; Jes. 51, 10; 63, 11—14). Außerdem dient das wunderbare Ereignis zur Beglaubigung des neuen Führers bei dem Volke (II 14, 31. vgl. V. 11 f).

Anmerk. 1. Die Wolken- und Feuersäule (13, 21 f; IV 9, 15 ff) ist eine und dieselbe lichte Wolke, welche die schützende und leitende Gegenwart Gottes versichtbart.

Anmerk. 2. Der Lobgesang K. 15 ist Vorbild für zahlreiche spätere Lobgesänge, z. B. Jes. 12; Ps. 77. 114. 136 ꝛc.

§ 28. Zug bis an den Sinai.

Nach dem Durchzug durch das Schilfmeer zogen die Israeliten abermals gegen Süden, längs des Westabhangs des Gebirges

et Tih, das als halbkreisförmiges Randgebirge die Hochfläche der Wüste Paran begrenzt. Bei der Südspitze dieses Gebirges drangen sie durch die hier nahe herantretenden Vorberge des Sinai (oder genauer des Horeb, 17, 6; § 25, Anmerk. 3) in das eigentliche südlicher gelegene Sinaigebirge ein. Dabei mußten sie an der schmalen Küstenebene die — mit Ausnahme einiger Oasen (Gharendel und Feiran) — öden und unfruchtbaren Wüsten Sur und Sin (15, 22; 16, 1) durchwandern, wo sich bald die Unmöglichkeit, eine so große Menge mit bloß natürlichen Mitteln zu erhalten, herausstellte. Darin lag eine Versuchung für das Volk (15, 25 f; 16, 4; V Mos. 8, 2—5), in der von Anfang an und immer wieder beides sich offenbarte: einerseits die trotzige Widerspenstigkeit und ungläubige Verzagtheit des Volkes (15, 24; 16, 2 f 8; 17, 2—4), anderseits die geduldige Langmut und wunderbar durchhelfende Macht und Herrlichkeit Gottes (15, 25; 16, 11 ff.; 17, 5 f 8 ff).

Anmerk. 1. Das Volk wird trotz seines wiederholten Murrens anfangs nicht gestraft, weil der Bund noch nicht geschlossen ist.

Anmerk. 2. In der Beschreibung des biblischen Manna (II Mos. 16, 13 f; IV 11, 7 f) überwiegt der Unterschied von dem heutigen Manna (einer Ausschwitzung der Tarfastaude, die bloß Schleimzucker enthält und nicht gebacken werden kann) die Ähnlichkeit. Übrigens ist zu beachten, daß die Israeliten nicht bloß von dem „Himmelsbrot" des Manna (II Mos. 16, 4) lebten, sondern auch von ihren Herden, von Wild, Fischen, Vögeln, Datteln und später auch von Mehl, das sowohl durch Anbau als durch Kauf gewonnen wurde (V Mos. 2, 6. 28 f; vgl. auch die Speiseopfer). Die Sinaihalbinsel war gewiß früher auch fruchtbarer und angebauter, als sie jetzt ist.

Anmerk. 3. Die nach I Mos. 36, 12 mit den Edomitern verwandten Amalekiter waren die eigentlichen Herrn und Bewohner der Sinaihalbinsel und wollten deshalb den Israeliten die Festsetzung auf derselben mit Gewalt wehren (im Osten der Halbinsel wohnte auch ein Teil der Midianiter; vgl. II 2, 15; 3, 1; 18, 1).

Anmerk. 4. Der Sinai der Gesetzgebung ist ohne Zweifel nicht der im Nordwesten des Sinaigebirges (bei der Oase Feiran) liegende Serbal, sondern der Dschebl Musa, der in der Mitte des vielgegliederten südlichen Gebirgsstockes sich befindet. Und zwar geschah die Verkündigung des Gesetzes wahrscheinlich nicht von der südlichen (höheren) Spitze des Mosesberges (dem eigentlichen Dschebl Musa), sondern von der (etwas niedrigeren) nördlichen Spitze (dem Ras es Saffafeh), die in einer gewaltigen Felsen-

wand fast senkrecht zur Ebene er=Racha (der Wüste Sinai) abfällt. Die Ebene er=Racha selbst, die rings von großartigen Felsbergen umgeben ist, war der Lagerplatz des Volkes.

B. Der sinaitische Bund.

I. Die Bundesschließung und Bundeserneuerung.

§ 29. Die Bundesschließung.

1. Nachdem das Volk am dritten Monat nach dem Auszug am Sinai angekommen (19, 1), trifft der Herr sofort Anstalt, seinen Bund mit ihm aufzurichten. Er ist es auch hier, der den Bund schließt (24, 8); aber auch das Volk wird nicht in den Bund hineingezwungen, sondern es soll mit voller, bewußter Freiheit in ihn eintreten (19, 6 f). Daher werden ihm zuerst, solange es sozusagen noch frei und ungebunden dasteht, die Rechte und Forderungen seines Gottes, wie die Folgen der Übertretung dieser Rechte kundgethan (K. 20—23, besonders 20, 7; 21, 12—17; 22, 18—24; 23, 20—28). Und die Verkündigung des Gesetzes selbst erfolgt in einer Weise, die dem Volke einen unvergeßlichen Eindruck von seines Gottes verzehrendem Feuereifer gegen alles unheilige Wesen zu geben geeignet ist (19, 9. 12—14. 16—24; 20, 18—20). Erst als das Volk auch unter solchen Voraussetzungen einwilligt (19, 8; 20, 19; 24, 3. 7), wird der Bund endgiltig aufgerichtet.

2. Der Bundesschluß selbst aber wird vollzogen durch ein Bundesopfer, dessen Blut zur Hälfte auf das Volk gesprengt, zur Hälfte an den Altar Gottes ausgegossen wird (24, 6. 8). Die Besprengung des Volkes bewirkt eine solche Entsündigung des an sich unreinen Volkes, daß es nunmehr von dem heiligen und reinen Gott an= und in seinen Bund aufgenommen werden kann; die Ausgießung des Blutes an den Altar vermittelt die An= und Aufnahme des Volks von seiten Gottes. Daß durch diesen Bundesschluß jetzt wirklich eine Gemeinschaft Gottes und des Volkes hergestellt ist, wird dem Volke sofort versiegelt in der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, die seinen Vertretern zu Teil wird, wie in dem fröhlichen Bundesmahle, das sie feiern dürfen (24, 9—11). Das bleibende Denkmal des geschlossenen Bundes sollen die zwei Bundestafeln sein (24, 12; 31, 18).

Anmerkung. Die zwölf Säulen um den Bundesaltar (24, 4) bedeuten, daß Gott kraft des Bundes inmitten der zwölf Stämme wohnen will.

§ 30. Die Bundeserneuerung.

1. Bald genug freilich bricht das Volk den neugeschlossenen Bund (K. 32 f). Da nämlich sowohl Mose als die Wolkensäule verschwunden scheint (24, 17 f; 32, 1), sucht das Volk in eigenwilliger Ungeduld das vermeintlich Verlorene zu ersetzen — die Führung Moses durch die Aarons, die sichtbare Gegenwart des Herrn in der Wolkensäule durch ein Bild, das den gegenwärtigen Herrn selbst sichtbar darstellen soll (32, 1). Eine solch bildliche Darstellung Jehovas war aber an sich schon eine Verletzung des Grundgesetzes (20, 4 f) und damit ein Bundesbruch. In Wirklichkeit vollends gestaltete sich — trotz der gegenteiligen Bemühungen des schwachen und unselbständigen Aaron (32, 2—5. 22—24) — das vorgebliche Jehovafest immer augenscheinlicher zu einem heidnischen Götzenfeste (32, 6).

2. Demgemäß erklärt denn der Herr selbst das Volk als aus seinem Bunde ausgeschieden und nicht mehr „sein Volk" (32, 7 f). Wie er aber infolge dessen das Recht des gebrochenen Bundes über das Volk ergehen lassen und es in seiner Gesamtheit vernichten will (32, 9 f), tritt Mose in großherziger Selbstlosigkeit (32, 10. 32 f) und kühnem Glaubensmute (32, 11—13; 33, 12—16) fürbittend für dasselbe ein. Und in der That wendet er so durch sein fortgesetztes Flehen nicht nur das gänzliche Verderben vom Volke ab (32, 14), sondern er erlangt, nachdem er mit demselben Eifer auch für die Ehre Gottes gegen das abtrünnige Volk eingetreten (32, 19—30; 33, 7), schließlich sogar die Wiederherstellung des früheren Bundesverhältnisses (33, 3—6. 14—17). Das Zeichen des wiederaufgerichteten Bundes für das Volk ist die Erneuerung der Bundestafeln (34, 1—4. 27 f.). Mose selbst aber wird zum Lohn für die Mittlertreue, die er hiebei nach beiden Seiten hin bewährt, einer Offenbarung der Herrlichkeit Gottes gewürdigt, die alles übersteigt, was wir sonst in dieser Art im alten Bunde finden (33, 17—23; 34, 5—9; vgl. 34, 29 f).

Anmerk. 1. Die Wahl gerade des Stiers als Abbilds von Jehova war wohl durch ägyptische Erinnerungen bestimmt. Der Stier ist ein Sinnbild der Kraft und Stärke, stellte also jedenfalls nur die mehr physische Seite des göttlichen Wesens dar.

Anmerk. 2. Der Eifer der Leviten 32, 26. 28 macht nicht nur

die Sünde des Leviten Aaron gut, sondern verschafft auch dem ganzen Stamme ein gewisses Anrecht auf das Priestertum (32, 29; vgl. V Mos. 33, 9).

II. Der Bundesinhalt und die Bundesordnung.

§. 31. Allgemeines Wesen des sinaitischen Bundes.

1. Der sinaitische oder mosaische Bund hängt zunächst unmittelbar mit dem abrahamitischen Bunde zusammen, wie schon daraus erhellt, daß dieselbe Beschneidung, die in den abrahamitischen Bund aufgenommen (§ 18, 4), auch das notwendige Mittel ist zur Aufnahme in den sinaitischen Bund (II Mos. 12, 48; III 12, 3). Auch der letztere beruht auf der freien Wahl Gottes. Denn die ganze Erde und alle Völker der Erde sind des Herrn (II Mos. 19, 5). Er hat aber Israel aus allen Völkern der Erde sich zu seinem Erbe und Eigentum erwählt (II 19, 5; V, 4, 20) — nicht um besonderer natürlicher Vorzüge oder gar um der besonderen Gerechtigkeit desselben willen, sondern aus freier, unverdienter Gnade, aber zugleich in seiner Wahrhaftigkeit und Treue um des Bundes willen, den er mit den Vätern gemacht (II 6, 7 f; V 7, 6—9; 9, 4—6; 29, 12 f). Infolge dessen hat auch jeder Nachkomme Abrahams schon um dieser seiner natürlichen Abstammung willen ein gewisses Anrecht an die Beschneidung und damit an die Aufnahme in den Bund des erwählten Gottesvolkes.

2. Aber eben darin wurzelt nun auch der eigentümliche Unterschied des sinaitischen Bundes vom abrahamitischen. Denn der sinaitische Bund ist nicht mehr ein Bund mit einer einzelnen Persönlichkeit, sondern mit einem ganzen großen, durch natürliche Abstammung zusammengehörigen, national bestimmten Volke. Dadurch wird dieser Bund mit Notwendigkeit ein sowohl national-theokratischer als national-gesetzlicher Bund. Denn nach der hier vor allem in Betracht kommenden Grundstelle II Mos. 19, 6 ist der mosaische Bund eben darauf hin geschlossen, daß das Volk Israel kraft dieses Bundes ein „Königreich von Priestern" und ein „heiliges Volk" werden soll. Ein „Königreich" soll das Volk werden, d. h. ein von Gott als König regierter Gottesstaat (II Mos. 15, 18; Ps. 93, 1; 99, 1 ꝛc). Ein Königreich von „Priestern" soll es werden, d. h. ein Volk, das seinen Gottkönig unter sich wohnen hat (II 29, 45 f; III 26, 12) und ihm in seiner Mitte

dienen und nahen kann, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern als der „erstgeborne Sohn Gottes“ (II 4, 22; vgl. V 32, 6) auch für andere (die nachgebornen Völker), denen es das Heil vermitteln und damit zum Segen werden soll (vgl. I 12, 3). Als „heiliges Volk“ endlich soll es nicht bloß dastehen als ein von den andern Völkern ausgesondertes und dem Herrn zugehöriges Volk (III 20, 24. 26; IV 23, 9; V 14, 2), sondern es soll auch seinem Gott ähnlich, also selber heilig werden und seinen Gott in seinem ganzen Leben und Bezeugen heiligen und verherrlichen (III 19, 2; 11, 45; 20, 7 f; 22, 32 f). Denn der Gottkönig muß eben als König seinem Volke auch Rechte und Gesetze geben und auf der Beobachtung derselben bestehen. Daher tritt jetzt neben und mit der Königsgewalt Gottes auch seine gesetzgebende, regierende und richtende Gerechtigkeit mehr als früher hervor. Dies alles freilich, entsprechend dem nationalen Charakter der Theokratie überhaupt, nur in national-gesetzlicher Weise. Die einfachste und zugleich tiefste Grundform der Frömmigkeit, die des schlicht vor Gott wandelnden und Gottes Gaben und Zusagen einfältig hinnehmenden Glaubens Abrahams (§ 18, 4), genügt hier nicht mehr. Es handelt sich hier vielmehr darum, das ganze Leben eines Volkes nach all seinen vielgestaltigen Beziehungen gemäß den Grundsätzen der nationalen Theokratie zu regeln und mit einem lückenlosen Netze einzelner Gesetze und Gebote zu umspinnen. Für eine so national-gesetzliche Lebensordnung sind dann schließlich auch alle einzelnen Gesetze (Sittengesetze, Rechtsgesetze und Zeremonialgesetze) von wesentlich gleichem Werte. Daher werden nicht nur die höchsten wie die scheinbar geringfügigsten, die äußerlichsten wie die innerlichsten Gebote gleicherweise gegründet auf den Gehorsam gegen den, der der Herr und König ist und Israel als sein Volk heiligt (III 11, 44 f.; 19, 2—4. 10—19. 28—37; 20, 6—8. 25 f; 22, 8 f 31—33; V 14, 1 f), sondern der Bürger des alttestamentlichen Bundesvolks muß auch ohne Unterschied alle Worte dieses Gesetzes thun, wenn er leben, d. h. der Güter und Segnungen dieses Bundes teilhaftig werden will (III 18, 5; vgl. Röm. 10, 5). Freilich sind dann schließlich, entsprechend dem ganzen Charakter des sinaitischen Bundes, auch alle Güter und Segnungen desselben zunächst nur national-irdischer Art. Wie überhaupt die Vergeltung, die der gerechte Gottkönig übt, nicht einem jenseitigen Leben vorbehalten wird, sondern schon in diesem irdischen

Leben sich vollziehen soll, so zielen auch die Verheißungen und Segnungen dieses Bundes fast ausschließlich ab auf ein langes, ungestörtes Leben im Besitz des heiligen Landes und im Genuß der Erzeugnisse desselben (II 20, 12; III K. 26; V 11, 10 ff; K. 28).

3. Bei alledem darf nun allerdings über der einen zunächst in die Augen fallenden, geschichtlich-nationalen Seite des sinaitischen Bundes auch die andere, tiefere und typisch-weissagende Seite desselben nicht übersehen werden. Der nationale Gottesstaat ist doch nach einer Seite hin ein vollkommeneres Vorbild des Endes der Wege Gottes oder des geistlichen Himmelreiches, als der Bund persönlicher Freundschaft und Gemeinschaft bloß mit einem einzelnen Menschen (§ 18, 4). In diesem Lichte bekommen zuletzt auch die scheinbar äußerlichsten Einzelnheiten des mosaischen Bundes und seiner theokratischen Lebensordnung ihre tiefere, typische Bedeutung (Kol. 2, 16 f; Hebr. 9, 9; 10, 1). Die Güter des heiligen Landes werden als Zeichen der fortwährenden Gnade Gottes zugleich Unterpfänder besserer, geistlicher Segnungen und der Erbschaft eines andern, höheren Kanaans (Hebr. 11, 14—16). Und auch die äußerlichsten Satzungen dürfen entweder als Sinnbilder einer vollkommenen innern Gerechtigkeit gelten (wie die Speise- und Reinigkeitsgebote), oder als vorbildliche Weissagungen des Neuen, durch das Gott selbst zu seiner Zeit ein wahrhaftiges Gottesreich schaffen wird (wie die Opfer, das Priestertum, die Feste). Freilich ist damit keineswegs gesagt, daß diese sinnbildliche und weissagende Seite der Forderungen und Verheißungen des sinaitischen Bundes auch denen schon bewußt geworden, mit denen der Bund ursprünglich geschlossen wurde.

Anmerk. 1. Das Gesetz wurde dem Volke in verschiedener Weise gegeben. Das Grundgesetz, den Dekalog, verkündete Gott unmittelbar vom Sinai herab (§ 28, Anmerk. 4.; II 20, 22; V 4, 11 f; 10, 4); die übrigen Gebote kamen ihm durch Vermittlung Moses zu, der sie teils auf dem Berge, teils in der Stiftshütte erhielt (II 20, 18—21; III 1, 1). Der Dekalog, von dem im A. T. nur im allgemeinen gesagt ist, daß er aus „zehn Worten" bestehe (II 34, 28; V 4, 13), wird nach Josephus und Philo (denen Origenes und die griechische Kirche folgen) am wahrscheinlichsten eingeteilt in zwei Fünfheiten von Geboten (vgl. die Zahl der Finger beider Hände), wobei zur ersten Hälfte sowohl das Bilderverbot, als das die Eltern als Stellvertreter Gottes betreffende Gebot gerechnet wird.

Anmerk. 2. Gewichtige Gründe, namentlich zahlreiche Wiederholungen derselben Gebote in verschiedener, zum Teil abweichender Form,

sprechen dafür, daß das ursprüngliche sinaitische Gesetz auch später noch mannigfache Erweiterungen und Ergänzungen erfahren hat. Diese Erweiterungen, in welchen die einfacheren Gebote Moses den fortgeschrittenen und entwickelteren Verhältnissen späterer Zeit angepaßt und auf dieselben angewendet sind, wurden gleichwohl unbedenklich in den Rahmen der ursprünglichen mosaischen Gesetzgebung aufgenommen, wofern sie nur von Propheten oder prophetischen Männern aufgestellt oder wenigstens gutgeheißen waren (vgl. als Beispiele Jos. 24, 25 f; I Sam. 10, 25). Eine Scheidung der ursprünglichen und der später hinzugekommenen Bestandteile des pentateuchischen Gesetzes liegt aber, auch wenn und soweit sie überhaupt möglich ist, jedenfalls außerhalb unserer gegenwärtigen Aufgabe. Wir müssen uns vielmehr bescheiden, die wesentlichen Bestimmungen der pentateuchischen Gesetzgebung, so wie sie im Pentateuch vorliegen, in ungeschiedener Einheit wiederzugeben; und wir können und dürfen dies um so mehr, als bei allen Abweichungen in Einzelnheiten doch im großen und allgemeinen die pentateuchische Gesetzgebung ein in sich zusammenstimmendes Ganzes darstellt.

§ 32. Übersicht über das Einzelne.

Den breitesten Raum in der pentateuchischen Gesetzgebung nimmt unzweifelhaft die Gottesdienstordnung ein. Denn auf diesem Gebiete, wo der sinnbildliche Charakter der theokratischen Formen am leichtesten und stärksten sich geltend machen konnte, wurden eben deshalb durch das Gesetz auch die meisten Neuerungen eingeführt, obwohl auch da manches (wie die Beschneidung und einzelne Opfer und Feste) schon aus der vormosaischen Zeit stammt. Viel mehr war jedenfalls auf dem Gebiete des bürgerlichen und häuslichen Lebens schon zuvor durch alte Volkssitten festgesetzt, daher hier das Gesetz wohl in den meisten Fällen nur das bereits Vorhandene anerkennen und ihm thunlichst eine neue Beziehung und Bedeutung geben konnte. Wir unterscheiden demgemäß die theokratische Ordnung einerseits auf dem Gebiete des bürgerlichen und häuslichen, anderseits auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Lebens.

1) Die Ordnung des bürgerlichen und häuslichen Lebens.

§. 33. Ordnung des bürgerlichen Lebens.

1. Die zwölf Stämme, in welche das Volk zerfiel, werden verschieden gezählt. Wo der religiöse Gesichtspunkt im Vordergrund steht, wird der Stamm Levi mitgerechnet und die beiden Stämme

Ephraim und Manasse werden als „Stamm Joseph" zusammengefaßt. Beim Vorwiegen des national-politischen Gesichtspunktes dagegen wird der Stamm Levi, der kein besonderes Stammgebiet hatte, gar nicht gezählt und der Stamm Joseph in die beiden Stämme Ephraim und Manasse geteilt. Die Stämme selbst zerfielen wieder in Geschlechter, die Geschlechter in Vaterhäuser (Familiensippen), die Vaterhäuser in einzelne Familien (Jos. 7, 14. 16—18). An der Spitze der Stämme standen „Fürsten" (IV Mos. 1, 44; 4, 34; 31, 13), an der Spitze der Geschlechter und Vaterhäuser „Oberste" oder „Häupter" (IV 7, 2), an der Spitze der Familien „Älteste". Doch werden unter dem allgemeinen Namen „Älteste des Volkes" nicht selten auch die Fürsten und Häupter befaßt, so daß die „Ältesten" als die Vertreter des gesamten Volkes gelten (z. B. II Mos. 3, 16; 4, 29; 12, 21; IV 11, 16; II Sam. 5, 3; I Kön. 8, 1; 20, 7; II Kön. 23, 1). Alle diese Ältesten aber hatten und bekamen ihre Stellung nicht durch Volkswahl, sondern durch das Recht der Geburt. Aus ihrer Zahl wurden sowohl die Stadtvorsteher (der Gemeinderat; vgl. I Sam. 16, 4; I Kön. 21, 8) als die Richter bestellt (V Mos. 19, 12; 21, 19 ff), freilich so, daß ihnen bei Verwaltung des Richteramtes Priester und Leviten als gesetzeskundige Fachmänner beigegeben waren (V Mos. 21, 5).

2. Bei dieser auf altem Herkommen beruhenden Ordnung und Gliederung des Volkslebens zeigt sich der Einfluß der theokratischen Grundsätze hauptsächlich in folgendem. Schon die Kriege Israels sollten Kriege des Herrn sein, geführt von dem Heer des Herrn unter Leitung des Herrn der Heerscharen Israels (IV Mos. 21, 14; 10, 35 f; V 20, 3 f; I Sam. 18, 17; 25, 28; 17, 45). Besonders aber sollte das Recht überall verwaltet werden im Namen Jehovas, des obersten Richters des Volkes (V Mos. 1, 17; vgl. II Chron. 19, 6 f), der auch einzelne Fälle der Vergeltung seinem unmittelbaren Einschreiten vorbehält (III Mos. 17, 10; 20, 3—5; 23, 30). Wo sich aber Gott nicht so das Gericht selbst vorbehalten, war das Volk geradezu verpflichtet, durch sühnende Bestrafung eines Verbrechens sich selbst und das heilige Land von dem Banne der Unreinigkeit zu lösen, der damit auf Volk und Land gekommen (IV 35, 33 f; V 21, 6—9). Und zwar sollten hiebei Vergehen, welche die Grundlagen der theokratischen Ordnung selbst antasteten, unbedingt mit Todesstrafe geahndet werden, wie Abgötterei und Zauberei

(II 22, 18. 20; III 20, 27; V 13. 6—11), falsche Prophetie (V 13, 5; 18, 20), Fluchen und Lästerung Jehovas (III 24, 10—16), Sabbatschändung (II 35, 2; IV 15, 35 f), Mord (III 24, 17; IV 35, 16—21), Ehebruch (III 20, 10), grobe Verletzung der kindlichen Ehrerbietung (II 21, 15. 17) ꝛc. Allgemeinste Richtschnur für die im Namen Gottes geübte Rechtspflege sollte die strengste unparteiische Gerechtigkeit und der Grundsatz der Wiedervergeltung sein (II 23, 8; V 16, 18 f; II 21, 23—25; III 24, 19 f; V 19, 21). Doch waren auch in der Strafrechtspflege alle unnötigen Quälereien, wie Foltern und Verschärfungen der Todesstrafe, ausgeschlossen (vgl. V 25, 3). Wo es sich vollends nicht um das eigentliche Strafrecht handelte, sollte in der Gesetzgebung wie im Verhalten des einzelnen neben der Gerechtigkeit, soweit irgend möglich, auch die freundliche und barmherzige Milde Gottes maßgebend sein. Demgemäß finden wir in der pentateuchischen Gesetzgebung allenthalben Beispiele von einer Humanität der gesetzlichen Bestimmungen, wie sie uns sonst bei keinem andern alten Volke begegnen. So in Bezug auf die Behandlung der Armen, Witwen und Waisen (II 22, 22—27; III 19, 9 f 14; V 15, 7—11; 24, 12—15. 19—22; 27, 18), der Fremdlinge (II 22, 21; 23, 9; III 19, 33 f; 24, 22; V 16, 11), der Sklaven (II 21, 20), der Feinde (II 23, 4 f; V 20, 10 ff 19), ja auch der Tiere (II 23, 11 f; V 22, 6 f; 25, 4).

§ 34. Ordnung des häuslichen Lebens.

1. Die theokratische Ordnung des häuslichen Lebens zeigt sich schon im allgemeinen in dem Verbot der Ehe mit nähern Blutsverwandten (vgl. dagegen z. B. Ägypter und Perser). Ebenso in der strengen Bestrafung des Ehebruchs, wenn auch anderseits das Gesetz die althergebrachte Vielweiberei und Leichtigkeit der Ehescheidung nicht aufheben, sondern nur einigermaßen regeln und einschränken konnte (vgl. V 21, 15 ff; 24, 1—4). Desgleichen gehört hierher die Verpflichtung der Eltern, ihre Kinder im Gesetz und der heiligen Geschichte zu unterweisen (II 12, 26 f; 13, 8. 14 f; V 6, 7. 20 ff; 11, 19; vgl. I 18, 19). So ernst dabei die elterliche Autorität gewahrt wird, so wird dieselbe doch andererseits nicht (wie bei den Römern) zu einer tyrannischen Gewalt der Eltern über Leben und Tod der Kinder gesteigert (vgl. V Mos. 21, 18—21).

2. Noch insbesondere sind aber hier zu nennen die Reinigungen

und die Speisegesetze. Als Glied eines heiligen Volkes soll nämlich der Israelit vor jeder Verunreinigung sich bewahren. Wo er aber eine solche (wenn auch ganz unvermeidlich) sich zugezogen hat, da soll er sich von derselben sofort wieder reinigen durch Waschen und Besprengen entweder mit gewöhnlichem Wasser oder mit eigens bereitetem Reinigungswasser; sonst ist er von der Gemeinde ausgeschlossen und darf bei Strafe der Ausrottung nichts Heiliges berühren (IV 19, 13. 20). Solche Verunreinigungen kann man sich aber durch verschiedenes zuziehen, namentlich durch gewisse Krankheiten (Aussatz, Eiterfluß ꝛc.), wie durch Berührung von menschlichen Leichnamen oder von toten unreinen Tieren (III 11, 24; IV 19, 11. 14 ff). Bei den Speisegeboten ferner kommt vor allem in Betracht das strenge Verbot jeglichen Blutgenusses (also auch des Fleisches von einem Tiere, dessen Blut nicht vollständig ausgelaufen), was innerhalb des mosaischen Bundes auf der Bedeutung des Blutes für die Opfer beruht (III 17, 10—14. vgl. II 22, 31). Ähnlich wird die Unterscheidung der reinen (eßbaren) und unreinen (für den Genuß verbotenen) Tiere im allgemeinen darauf gegründet, daß Israel sich auch in seinem Essen als ein heiliges Volk des Herrn, welches das Reine und Unreine unterscheidet, beweisen soll (III 11, 44—47; 20, 25 f). Im einzelnen hat diese Unterscheidung verschiedene Gründe: teils den natürlichen Abscheu vor gewissen (namentlich schlangenartigen) Tieren, teils die Lebensweise einzelner Tierklassen (namentlich Blut- und Aasfresser), teils endlich auch hergebrachte, nicht weiter zu erklärende Volksanschauungen und Volkssitten.

2) Die gottesdienstlichen Ordnungen.

a) Stätte des Gottesdienstes.

§ 35. Die Stiftshütte.

1. Ursprünglich durfte und sollte an jedem Ort, an welchem Gott sich besonders geoffenbart, Gott gedient und ihm geopfert werden (II 20, 24; nach dem Grundtext: „an jedem Orte — will ich zu dir kommen“ ꝛc.). Im weiteren Verlaufe wurde aber der eigentliche Gottes- und Opferdienst immer bestimmter an eine Stätte gebunden, die Gott selbst als solche erwählen werde (III 17, 8 f; V 12, 5 f 13 f). Letztere Bestimmung sollte sowohl zur

Verhütung willkürlicher Gottesdienste, die leicht zum Heidentum hinüberführten, dienen, als zur Erhaltung der nationalen Einheit des Volkes. Freilich ließ die thatsächliche Durchführung dieser Bestimmung (wenn sie überhaupt schon ursprünglich gegeben wurde) noch lange Zeit viel zu wünschen übrig. Dies beweisen die mannigfachen Opfer, die bis zur Zeit Hiskias und Josias auch von theokratisch gesinnten Männern auf „Höhen" und an anderen geheiligten Orten dargebracht wurden (vgl. § 54, Anmerk. 2 und § 77, 2).

2. Das erste einheitliche (Zentral-) Heiligtum des Volkes war die sog. Stiftshütte (= Hütte der göttlichen Stiftung; hebräisch Zelt des Zeugnisses oder der Offenbarung Gottes, und Zelt der Zusammenkunft, nämlich Gottes mit dem Volke). Dasselbe wurde nach der Darstellung des Pentateuchs schon im ersten Jahr des Wüstenaufenthaltes des Volkes gefertigt und von Gott selbst durch Erfüllung mit der Wolkensäule zu seiner Wohnstätte gemacht (II 40, 17. 34 f). Hergestellt wurde es aus freiwilligen Beisteuern des Volkes, die überreichlich flossen (II 35, 20—29; 36, 4—7), durch kunstsinnige Männer und Frauen, die hiefür noch überdies mit dem Geiste Gottes ausgerüstet wurden (II 31, 1—6; 35, 10. 25 f; 36, 1 f. 8).

3. Die Stiftshütte selbst war ein Mittleres zwischen Zelt und Haus. Sie war gebildet durch ein Gerüst von (48) starken, mit Goldblech überzogenen Akazienbalken, die in schweren silbernen Gestellen ruhten und unter sich durch Querstangen zusammengehalten waren. Das ganze Gerüste war (innen nach der Lichtweite) 30 Ellen (je = 0,484 m) lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch. Oben war es nicht mit einer Holzdecke, sondern mit einem kostbaren buntgewirkten Byssusteppich bedeckt, der auch noch an den drei Außenseiten des Gerüstes (nach Norden, Westen und Süden) herabhing und durch drei weitere Decken (von Ziegenhaar, Widderfellen und Seekuhfellen) gegen die Unbilden der Witterung geschützt war. Vorn (gegen Osten) war das Gerüste offen und nur durch einen schweren Vorhang abgeschlossen, der aber oben einen freien Luftraum (zum Abzug des Rauchs) übrig ließ. Das Innere der Hütte war gleichfalls durch einen schweren, gewirkten Vorhang in zwei Gemächer geteilt, von denen das vordere, 20 Ellen lang, 10 Ellen breit und hoch, das Heilige, das hintere, 10 Ellen im Kubus groß, das Allerheiligste hieß. Umgeben war das Zelt von einem Vorhof,

der durch 60 fünf Ellen hohe, hölzerne Säulen (mit ehernen Fußgestellen), an denen weiße Byssusteppiche hingen, umzäunt war. Er war 100 Ellen lang und 50 Ellen breit. Gegenüber seinem (östlichen) Eingang stand die Stiftshütte, von der vordern Seite des Vorhofs 50 Ellen, von den 3 andern Seiten je 20 Ellen entfernt.

4. Die zum Heiligtum gehörigen wichtigsten Geräte waren folgende. Im Vorhof vor dem Eingang in die Stiftshütte stand der große Brandopferaltar (5 Ellen im Quadrat und 3 Ellen hoch), aus Akazienholz mit kupfernem Überzug, innen mit Steinen und Erde ausgefüllt, mit 4 Hörnern an den 4 Ecken und einem Umgang in der mittleren Höhe. Seitlich vom Brandopferaltar befand sich das eherne Becken, oben mit einem Wasserbehälter, von dem vielleicht das Wasser durch Hahnen in eine flache Schale floß. Im Heiligen stand rechts der Schaubrottisch von Akazienholz (übergoldet) mit den 12 Schaubroten, die jeden Sabbath erneuert wurden, links der Leuchter aus getriebenem Golde, mit 7 gleich hohen, in Einer Linie stehenden Lampen (1 auf dem Schaft, 6 auf kreisbogenförmigen Armen), die wahrscheinlich Tag und Nacht brannten. Dem Eingang gegenüber, vor dem innern Vorhang, war der Räuchopferaltar, kleiner als der Brandopferaltar (2 Ellen hoch und 1 Elle im Quadrat lang und breit), aber mit Gold überzogen, gleichfalls mit 4 Hörnern. Im Allerheiligsten endlich stand bloß die Bundeslade, 2½ Ellen lang, 1½ Ellen breit und hoch, aus Akazienholz, übergoldet. In ihr waren (nur) die zwei Gesetzestafeln, über ihr (als besonderer Aufsatz) der schwer und massiv goldene Sühndeckel (die Kapporeth), und an diesen angebracht 2 anbetende Cherubim von getriebenem Golde, die mit ihren Flügeln die Lade überdeckten. Das sonst völlig leere Allerheiligste war überdies auch völlig dunkel.

§ 36. Symbolik der Stiftshütte.

1. Die Stiftshütte stellt in der treffendsten und tiefsten Symbolik die Gemeinschaft Jehovas und seines Bundesvolkes dar, sowohl nach dem, was Israel damit vor andern Völkern voraus hatte, als nach dem, was auch ihm noch fehlte. Der wesentlichste Vorzug Israels als des erwählten Gottesvolkes besteht ja darin, daß Gott unter ihm sich bezeugt und mit ihm zusammenkommt (II 25, 8; 29, 42—46). Er wohnt so in der Mitte des

Volkes im Heiligtum (II 25, 8), näher im Allerheiligsten, seiner eigentlichen Wohnung, und im engsten Sinne über der Bundeslade und dem Sühndeckel, zwischen den Cherubim (II 25, 22; 30, 6; IV 7, 89; vgl. I Sam. 4, 4; II Sam. 6, 2 rc.). Die Cherubim sind zunächst die Zeugen der Gegenwart Gottes auf Erden. Diese Gegenwart aber hat zu ihrer Grundlage und Voraussetzung den mit Israel geschlossenen Bund (Bundeslade), näher die Thatsache, daß es in Israel eine Versöhnung der Sünden giebt, durch die der Bund Gottes, auch wenn er durch die Sünden des Volks erschüttert und in Frage gestellt ist, doch immer aufs neue sichergestellt und aufrechterhalten wird (Sühndeckel).

2. Aber der im Allerheiligsten wohnende Gott wohnt eben damit auch in einem für jedes menschliche Auge undurchdringlichen Dunkel (I Kön. 8, 12), und die Cherubim, zwischen denen er thront, sind nicht nur die Zeugen seiner herablassenden Gegenwart auf Erden, sondern zugleich auch die schützenden Wächter seiner unnahbaren und unantastbaren Herrlichkeit (vgl. I Mos. 3, 24). Darin liegt andererseits auch die Schranke und Unvollkommenheit der alttestamentlichen Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke. Denn das Volk Israel, unrein und sündig wie es ist, kann eben deshalb diesem reinen und heiligen Gott nicht unmittelbar nahen (IV 8, 19; 18, 22). Es darf das Heiligtum selbst nicht betreten, sondern bleibt auf den draußen liegenden Vorhof beschränkt, ja ist auch im Vorhof vom Brandopferaltar selbst und dem Raum zwischen ihm und dem Heiligtum ausgeschlossen. Näher zu Gott hinzunahen darf das Volk nur in denen, die seine höhere göttliche Bestimmung (seine Idee) vorbildlich darstellen (§ 37, 1), nämlich in seinen Priestern. Und selbst diese dürfen — mit einer einzigen Ausnahme, die eine vorwiegend weissagende Bedeutung hat (§ 43) — nicht das Allerheiligste, sondern nur das Heilige betreten, und auch dieses nur nach jedesmal nötiger vorherigen Waschung und Reinigung. Das Allerheiligste bleibt so wesentlich für die ganze Zeit des alten Bundes verschlossen und unzugänglich. Das Heilige aber ist in Wahrheit nur die Stätte des priesterlichen (idealen) Israel im Unterschied von dem thatsächlichen (empirisch-realen) Volke. Demgemäß stellt denn auch das Heilige in seiner Beschaffenheit und Einrichtung sinnbildlich den idealen Beruf Israels als des auserwählten, priesterlichen Gottesvolks (§ 31, 2) dar, sofern

dasselbe vor seinem Gott dastehen soll: a) als ein Volk der Anbetung und des Gebets (vgl. über das Räuchopfer Ps. 141, 2; Offenb. 5, 8; 8, 4); b) als ein von seinem Gott gesegnetes und dankbar die Frucht seiner Arbeit Gott weihendes Volk (Schaubrottisch mit den Schaubroten); c) als ein vom Lichte der Offenbarung Gottes erleuchtetes und damit auch andere erleuchtendes Volk (Leuchter; vgl. Ps. 36, 10; 147, 19 f; Offenb. 1, 20).

b) Die gottesdienstlichen Personen.

§ 37. Die Priester und die Leviten.

1. An sich sollte das ganze Volk Israel ein priesterliches Volk sein (II Mos. 19, 6; § 34, 1). Aber thatsächlich müssen nun einzelne im Volk diesen priesterlichen Beruf des gesamten Volkes übernehmen, nicht nur, weil die große Masse des Volkes äußerlich daran gehindert, sondern auch weil sie innerlich dazu nicht fähig und würdig ist (vgl. IV 8, 19; 18, 22). Die nächsten und natürlichsten Vertreter des Volkes sind die erstgebornen Söhne der Familien; für diese treten dann die Leviten ein, und für die Leviten die Söhne Aarons (IV 3, 10—13; 8, 13—19; 18, 5—7). Letztere (die Söhne Aarons) sollten nach dem Gesetze allein des eigentlichen Priesterdienstes warten, obwohl die thatsächliche Wirklichkeit auch in dieser Hinsicht erst in späterer Zeit den gesetzlichen Bestimmungen entsprach. Denn die „Söhne Aarons" waren zwar von Anfang die ordentlichen Priester am Zentralheiligtum, der Stiftshütte und dem Tempel (I Sam. 1, 3; 2, 27 ff; 14, 3; II Sam. 8, 17); wo aber außerdem geopfert wurde, geschah dies bis in die Zeit Josias häufig auch durch gewöhnliche Leviten, ja auch durch Nichtleviten (die Hausväter; vgl. Richt. 6, 26; 13, 16. 19; 17, 12 f; 18, 19 f. 30 f; I Sam. 7, 17; 9, 12 f; 10, 8; 16, 2. 5; I Kön. 18, 30 ff). In demselben Verhältnis aber, in welchem das Zentralheiligtum die übrigen Kultusstätten nach und nach verdrängte, gewann auch das ausschließliche Priestertum der „Söhne Aarons" (oder nach späterer Bezeichnung der „Söhne Zadoks") mehr und mehr Eingang und Anerkennung.

2. Priester im eigentlichen Sinne sind diejenigen, welche im Namen des Volks als dessen Stellvertreter zu Gott hinzunahen (III 10, 3), ihm die Gaben (Opfer und Gebete) des Volkes darbringen (IV 16, 5) und seinen Segen dem Volke zurückbringen

(III 9, 22 f; IV 6, 22 ff). Zu ihren eigentlichen Obliegenheiten gehörte daher alles, was nur „in der Nähe" Jehovas geschehen konnte und sich unmittelbar auf ihn und sein Heiligtum bezog. Dies war nicht nur alles, was im Heiligen geschehen mußte (Besorgung der Schaubrote und des Leuchters, Räuchern, Reinigen und Bewachen des Heiligen), sondern auch alles, was im Vorhof am Brandopferaltar vorzunehmen war (Unterhaltung des Feuers, Opfern, Reinigen des Altars; vgl. II 29, 37; 30, 28 f). Eben darum sollen auch die Priester als die in ganz besonderem Sinn Heiligen unter dem heiligen Volke dastehen (IV 16, 5; III 21, 6—8). Freilich nicht so, als wären die Priester kastenartig vom Volke geschieden, dessen Vertreter sie ja sein sollen, oder als wäre überhaupt ihre Heiligkeit eine der Art nach andere als die des Volkes. Auch die priesterliche Heiligkeit ist vielmehr nicht eine innerlich-persönliche, sondern eine äußerlich-sinnbildliche, nur im Vergleich mit dem Volke in gesteigertem Maße. Der Priester soll nicht nur von Natur von allen körperlichen Gebrechen frei sein (III 21, 18 ff), sondern sich auch in seinem Leben vor allen Verunreinigungen aufs strengste hüten (III 21, 1 ff). Er soll das Heiligtum nie betreten, ohne sich zuvor gewaschen zu haben (II 30, 18—21; „auf daß er nicht sterbe"), und soll kein priesterliches Geschäft anders vornehmen als in seinem geweihten Priestergewande (II 28, 43; 29, 21), das in einem weißen Byssusrocke und einem weißen Turban bestand (das Weiß Zeichen der Reinheit und Unschuld; zu bemerken dabei auch der Mangel einer Fußbekleidung nach II Mos. 3, 5; Josua 5, 15). Übrigens waren nicht alle „Söhne Aarons" (auch nicht alle tauglichen) wirklich Priester (vgl. z. B. I Kön. 4, 2. 5), sondern nur die ausdrücklich zum Priestertum geweihten (vgl. III Mos. K. 8). Und auch die Priester selbst hatten zum Teil neben dem Priestergeschäft im engsten Sinne noch andere Geschäfte, nämlich die Auslegung des Gesetzes und die Aufsicht über seine Beobachtung (III 10, 10 f; V 24, 8; 33, 8 ff; Ez. 22, 26; Hagg. 2, 11 ff; Mal. 2, 7), wie die Mitwirkung bei der Rechtspflege (V Mos. 21, 5; 17, 8 ff; 19, 17; 20, 2) und das Amt von Ärzten.

3. Die übrigen (nichtaaronitischen) Leviten waren durchs Gesetz streng von allem, was den eigentlichen Priesterdienst und das Heiligtum selbst betraf, ausgeschlossen (IV 4, 15. 19 f; 18, 2 f), wie sie denn auch keine Amtskleidung hatten. Sie sollten vielmehr nur Diener und Handlanger der Priester sein (IV 3, 5—9; 8, 19;

18, 6 f), wurden aber auch hiezu feierlich geweiht (IV 8, 5—15). Ihre Dienstleistungen beschränkten sich demgemäß auf äußere Unterstützung der Priester beim Opfern und Besorgen (namentlich Reinigen) des Vorhofs (mit Ausnahme des Brandopferaltars), sowie auf das Tragen und Führen der von den Priestern eingehüllten heiligen Geräte (IV 4, 5 ff). Später waren sie auch bei der niedern Gerichtsbarkeit und bei der Tempelmusik beteiligt. Immerhin scheinen die Leviten namentlich nach der Ansiedlung im h. Lande durch ihren nächsten Beruf nicht genügend beschäftigt gewesen zu sein, so daß sie gern an andern Heiligtümern Dienste leisteten (vgl. Richter 17, 9 ff; 18, 19 f) und zum Teil auch bittere Not litten (vgl. V 12, 12. 18; 14, 27—29). Letzteres war um so leichter möglich, als der Stamm Levi kein zusammenhängendes Stammgebiet bekam (IV 18, 23; V 10, 8 f), sondern nur 48 im ganzen Land zerstreute Städte (mit einem kleinen Landgebiete), von denen 13 (in der Nähe von Jerusalem gelegene) Priesterstädte waren (vgl. IV, 18, 20). Das Haupteinkommen der Leviten bildete der Zehnten von allen Erträgnissen des Landbaus und der Viehzucht (IV 18, 21. 24). Dabei waren sie übrigens nicht nur selbst von dem guten Willen des Volkes abhängig, sondern sie mußten auch von ihrem Zehnten wieder einen Zehnten an die Priester abgeben (IV 18, 26—29). Diese (die Priester) bekamen außerdem die Erstlinge des Landes und des Viehes und gewisse Bestandteile der Opfer. Dagegen hatten sie andererseits auch den Aufwand für das Heiligtum (die allgemeinen und täglichen Brand-, Räuch- und Speisopfer) selbst zu bestreiten.

Anmerk. Eine eigentümliche und außerordentliche Darstellung des allgemeinen Priestertums des Volkes begegnet uns in dem sog. Nasiräat (Nasir = Gottverlobter). Dasselbe konnte durch ein Gelübde teils für Lebenszeit (Simson, Samuel, Johannes der Täufer), teils — und dies war das Gewöhnliche — nur für einige Zeit übernommen werden. Der Nasir sollte sich gewisse Enthaltungen, durch die er den Priestern gleichgestellt wurde, auferlegen (IV 6, 2—4. 6—8; vgl. III 10, 8 f; 21, 11) und seine gottgeweihte Kraft, wie sie im kräftigen Wuchse seines Haupthaares zur Erscheinung kam, unversehrt bewahren (IV 6, 5. 18). Sonst waren allerdings eigentlich priesterliche Handlungen auch ihm nicht gestattet.

§ 38. Der Hohepriester.

Das aaronitische Priestertum gipfelt in der gleichfalls erblichen und lebenslänglichen Würde des Hohepriesters (der im A.T. häufig

„der Priester“ schlechthin oder der „gesalbte Priester“ heißt). An ihn, den eigentlichen Vertreter des ganzen Volkes, werden daher in Bezug auf äußere Heiligkeit und Reinheit noch höhere Anforderungen gestellt als an die gewöhnlichen Priester (III Mos. 21, 10 ff). Und ebenso waren ihm, während er sonst nach Belieben jedes priesterliche Geschäft übernehmen konnte, wenigstens einzelne Obliegenheiten ausschließlich vorbehalten. So das Sühnopfer für sich selbst und die ganze Gemeinde (III 4, 3 ff 13 ff); ferner der Dienst am großen Versöhnungsfeste und damit insbesondere die Sühnung im Allerheiligsten (s. § 46); endlich der Gebrauch des heiligen Loses. Bei all diesen Dienstleistungen — mit Ausnahme des Dienstes im Allerheiligsten § 46 — sollte er die ihn auszeichnende hohepriesterliche Amtskleidung tragen (II 29, 5 f 29 f). Dieselbe bestand außer dem gewöhnlichen weißen Priesterrocke (als Unterkleid) noch a) aus einem prächtigen purpurnen Oberkleide (mit goldnen Glöckchen), das ihn als Fürsten unter den Priestern kennzeichnete; b) aus einem über das Oberkleid übergehängten bunten Schulterkleid (Ephod, Luther: Leibrock), an dem oben auf den Schultern zwei große Onyxsteine (mit je 6 Namen der Stämme) und vorn auf der Brust das Brustschildchen (Luther: Amtsschild) mit 12 Edelsteinen und gleichfalls den Namen der 12 Stämme angebracht waren (Zeichen seiner das Volk tragenden und vor Gott vertretenden Mittlerschaft); und endlich c) aus einem hohen Turban mit einem goldnen Diadem (Luther: Stirnblatt) und der Aufschrift: Jehova heilig (Zeichen seiner besondern Heiligkeit).

Anmerk. Das „Licht und Recht“ (Urim und Thummim) bestand wahrscheinlich aus mehreren Edelsteinen, die in der Tasche des Brustschildes aufbewahrt waren und als heiliges Los zur Befragung Gottes in zweifelhaften Fällen benützt wurden (II 28, 30; IV 27, 21). Sein Gebrauch verschwindet seit der Zeit Davids (vgl. Esra 2, 63; Neh. 7, 65), da an seine Stelle mehr und mehr die Kundgebungen der Propheten traten.

c) Die gottesdienstlichen Handlungen.

§ 39. Die Opfer im allgemeinen.

1. Rein geistige Kultushandlungen, wie das Gebet und die religiöse Ansprache, sind zwar durch das alttestamentliche Gesetz nicht ausgeschlossen und auch thatsächlich da und dort zur Geltung gekommen. Aber im ganzen treten sie doch entschieden zurück gegen

die äußern Kultushandlungen des Opfers, das ja auch als der ursprünglichste und natürlichste Begleiter des Gebets, bezw. als die einfachste sinnbildliche Darstellung der religiösen Grundgesinnung gelten kann. Das Opfer (von offerre = darbringen) ist nämlich eine Gabe von Gott, in der der Opfernde seine ehrfurchtsvolle Beugung unter Gott und seine dankbare Hingebung an ihn bezeugt und äußerlich kundgiebt. Mit demselben muß daher immer eine gewisse Darangabe von solchem, was dem Opfernden nicht bloß eigen, sondern ihm auch lieb und wert ist, zu Ehren Gottes verbunden sein. Und nach den zwei Hauptgebieten des menschlichen Eigentums zerfallen sonach die Opfer ganz im allgemeinen in unblutige und blutige Opfer.

2. Zu den unblutigen Opfern zählen schon die Schaubrote und Erstlinge des Feldes. Besonders aber gehören hierher die täglichen Räuchopfer, wie die — freilich zumeist nicht selbständig, sondern als Zugabe zu den Tieropfern dargebrachten — Speise- und Trankopfer, die teils auf dem Altar verbrannt, teils von den Priestern genossen wurden. Für die Speise- und Trankopfer wurden Mehl (oder Kuchen), Wein und Öl, als die einfachsten und zugleich edelsten Erzeugnisse des Landes, zugleich mit Weihrauch (als Zeichen des Gebetes) und Salz (als Würze des Opfers) verwandt, während Honig und Sauerteig als Mittel der Gärung und darum der Verwesung streng ausgeschlossen waren. Alle diese unblutigen Opfer aber sind entweder unmittelbar Zeichen des Gebetes (Räuchopfer) oder mit Gebet verbundene Weihungen des Ertrags der Felder an den, der ihn gegeben.

3. Als unbedingt wertvoller gelten freilich in allwege die blutigen Opfer, sofern das Lebendige immer über dem Unlebendigen steht. Verwendet aber durften hiezu nur werden reine, fehllose, weder zu junge noch zu alte (meist auch nur männliche) Tiere, und zwar nur Haustiere (Farren, Stiere, Kühe, Schafe, Ziegen, bezw. auch Tauben), nicht Tiere des Feldes und Waldes, weil diese nicht als Eigentum des Menschen gelten konnten. Die hauptsächlichsten Handlungen bei blutigen Opfern waren folgende: a) Vorführen des Tieres vor den Priester und Prüfung durch denselben; b) Aufstemmen der Hand auf das Haupt des Tieres durch den Opfernden; c) Schlachten des Tieres (mittels Messerstichs) durch den Opfernden; d) Auffangen des Blutes in silberne Opferschalen durch

die Priester, die es sofort unter fortwährendem Umrühren noch warm und rauchend auf den Altar hinaufbrachten und da entweder an die Seitenwände des Altars ausschwenkten oder an die Hörner des Altars sprengten; e) Abziehen der (dem Priester gehörenden) Haut und Zerlegen und Waschen des Fleisches durch die Opfernden und die Leviten; f) Verwendung der Fleischteile (je nach der Art des Opfers), teils zum Verbrennen auf dem Altar, teils zum Genusse für die Priester, teils zu einer Opfermahlzeit des Opfernden und seiner Gäste, teils endlich auch zum Verbrennen außerhalb des Heiligtums.

4. Die Bedeutung dieser sinnbildlichen Opferhandlungen ist in kurzem folgende. Durch die Handauflegung weiht der Opfernde das Opfertier zu seinem Opfer, d. h. zum Zeichen und Ausdruck sei es seiner Ehrfurcht vor Gott, sei es seines Dankes gegen Gott, sei es seiner bußfertigen Beugung unter Gott. In der Schlachtung entäußert sich der Opfernde unbedingt und unwiderruflich seines Opfers, um es ganz und gar Gott hinzugeben. Im Blute wird sodann das eigentliche Opfer, nämlich das reine Leben des Opfertiers (vgl. III 17, 14), Gott dargebracht und von ihm an seinem Altar angenommen als eine ihm wohlgefällige Gabe, bezw. als ein von ihm zugelassenes und verordnetes Deckmittel (Sühnemittel) für den mit einer Schuld belasteten Opfernden. Indem endlich das Fleisch des Opfertiers entweder auf dem Altar verbrannt oder von den Dienern Gottes, den Priestern, verzehrt wird, wird damit das Gott dargebrachte Opfer von Gott nicht bloß angenommen, sondern auch angeeignet (verzehrt), soweit das Fleisch nicht zur Feier einer Opfermahlzeit, in welcher die Friedensgemeinschaft Gottes und des Opfernden zur Darstellung kommt, von Gott selber dem Opfernden zurückgegeben wird.

Anmerk. Die gegebene Deutung der Opferhandlungen bei den Tieropfern ist allerdings nicht die gewöhnliche und hergebrachte. Nach letzterer soll vielmehr die Handauflegung das Übertragen der Sünde des Opfernden auf das (stellvertretende) Opfertier und das Schlachten des Opfertiers die sühnende Bestrafung des Opfernden an dem seine Stelle vertretenden Opfertier bedeuten. Aber das sind unberechtigte Eintragungen, die in dem Texte des alttestamentlichen Gesetzes selbst keinerlei Grund haben. Denn sowohl die Handauflegung als die Schlachtung durch den Opfernden kommen bei allen Opfern vor, nicht bloß bei den

Sündopfern, und wenn insbesondere in der Schlachtung des Opfertiers sinnbildlich die Todesstrafe an dem Opfernden vollzogen werden sollte, so müßte dieselbe nicht durch den Opfernden selbst, sondern durch den Priester als den Vertreter des richtenden Gottes geschehen. Ohnedies konnte im alten Bunde gerade für diejenigen Sünden, auf welche im Gesetz Todesstrafe gesetzt war (§ 33, 2), kein Opfer dargebracht werden (§ 40, 4). Dazu kommt, daß das Blut des Opfertiers, das an den Altar gebracht wird, kein unreines, mit der Unreinigkeit des Opfernden behaftetes Blut ist, sondern im Gegenteil das reine Blut eines reinen und fehllosen Tieres; wie es auch nicht als ein totes oder „durch den Tod hindurchgegangenes" dem Gott des Lebens hingegeben wird, sondern vielmehr als ein vollebendiges Blut, in dem noch die Seele des Opfertiers lebt (vgl. auch das Umrühren des Blutes, damit es nicht gerinne und ersterbe). So hat die Schlachtung in Wahrheit nicht den Zweck, das Opfertier zu töten, sondern im Gegenteil, sein Blut und damit sein Leben (III 17, 11. 14), losgelöst von der hemmenden äußern Hülle, zu freier Verfügung zu bekommen. Und eben dieses reine und lebendige Blut hat nun Gott dazu verordnet und seinem Volke „gegeben" (III 17, 11), daß dasselbe (als die wertvollste Gabe) zugleich, wo und soweit es im einzelnen Falle erforderlich ist, ein Sühn- und Deckmittel werde für das verunreinigte Leben des Opfernden. Es erscheint zunächst als ein Erweis von Gottes freier, unverdienter Gnade, daß er so dieses Sühnmittel (des reinen Lebens eines Tiers) für das unreine Leben des Sünders gelten läßt, ja seinem Volke selbst gegeben und verordnet hat. Aber daß er nun überhaupt eine solche Sühne für gewisse Vergehen verlangt und dabei seine Gemeinschaft nur mit denen aufrecht erhält, die sich in bußfertigem Gehorsam des ihnen gezeigten Sühnmittels willig bedienen, darin offenbart sich doch neben der Gnade Gottes auch seine heilige Gerechtigkeit.

§ 40. Die verschiedenen Arten blutiger Opfer.

1. Die blutigen Opfer zerfallen in solche, welche einen im ganzen ungetrübten Bestand des Bundesverhältnisses voraussetzen (Brand- und Dankopfer), und solche, welche zur Wiederherstellung dieses ungetrübten Verhältnisses im Falle einer eingetretenen Störung dienen (Sünd- und Schuldopfer). Brand- und Dankopfer finden sich schon in der vormosaischen Zeit (vgl. I Mos. 4, 3 f; 8, 20; 22, 7. 13; 31, 54; 46, 1; II 10, 25), und sie werden auch in der nachmosaischen Zeit am häufigsten erwähnt. Die Sühnopfer dagegen sind erst durch die mosaische Gesetzgebung eingeführt und scheinen auch später nur allmählich durchgedrungen zu sein, da sie vor Ezechiel selten erwähnt werden.

2. Das Brandopfer (auch Ganzopfer genannt) ist das allgemeinste Opfer, das zwar auch sonst von einzelnen dargebracht werden konnte, aber jedenfalls täglich morgens und abends (am Sabbath verdoppelt) für die ganze Gemeinde dargebracht werden mußte. Der Grundgedanke des Opfers überhaupt, nämlich die Bezeugung anbetender Ehrfurcht vor Gott in unbedingter Hingabe eines wertvollen Gutes an ihn, kommt hier zu seinem reinsten und unmittelbarsten Ausdruck, indem im Brandopfer das ganze Fleisch des Opfertiers ohne jede andere Verwendung verbrannt wird (III Mos. 1, 8 f).

3. Das Dankopfer (auch Friedensopfer genannt) wird zunächst dargebracht zur Abstattung des Dankes für eine bestimmte einzelne Wohlthat Gottes, aber auch als Ausdruck des Vertrauens zu Gott (behufs Unterstützung einer Bitte) oder der allgemeinen Freude an Gott und seiner Gemeinschaft. Sein Unterscheidendes ist die fröhliche Opfermahlzeit, die von den zurückgegebenen Bestandteilen des Opferfleisches gehalten werden sollte (III 7, 15 f; V 12, 17 f).

4. Die Sündopfer durften nicht dargebracht werden für offenbare und freventliche Übertretungen des Gesetzes, die vielmehr nach dem strengen Recht der Wiedervergeltung (je nachdem mit dem Tode) bestraft werden sollten (IV 15, 30 f. vgl. V. 27 ff). Sie galten nur für unbewußt oder unüberlegt begangene (bezw. freiwillig bekannte) Verfehlungen (bezw. Verunreinigungen), durch welche die Bundesordnung zwar nicht aufgehoben, aber gestört worden war, die also zwar nicht von der Bundesgemeinschaft selbst, aber doch von der vollen Gemeinschaft an den Heiligtümern des Bundes ausschlossen (III 4, 2. 13 f. 27 f; IV 15, 22—29). Das Unterscheidende dieses Opfers besteht darin, daß das Blut, das in diesem Falle als Sühn- und Deckmittel dienen soll, eben darum Gott näher als sonst gebracht werden mußte durch Sprengung wenigstens eines Teils an die Hörner des Brandopferaltars (bei der Versündigung eines einzelnen, auch eines Fürsten), oder an die Hörner des Räuchopferaltars (bei einer Versündigung des ganzen Volkes oder des Hohepriesters), oder gar an den Sühndeckel des Allerheiligsten (am Versöhnungsfeste).

5. Die Schuldopfer sind eine Nebenart der Sündopfer, doch weniger heilig als sie, daher bei ihnen auch das ganze Blut (wie

bei den Brandopfern und Dankopfern) an den Brandopferaltar ausgeschwenkt wurde ohne Sprengung an die Hörner des Altars. Sie sollten dargebracht werden bei unbewußten Rechtsverletzungen gegenüber von Gott oder den Menschen; daher das Unterscheidende derselben das ist, daß neben dem Opfer noch ein Schadenersatz geleistet werden muß (III 5, 16; IV 5, 6 f).

d) Die heiligen Zeiten.

§ 41. Der Sabbath und die Sabbathzeiten.

1. Während die siebentägige Woche (im Anschluß an die Mondsphasen) auch bei anderen Völkern (z. B. den Assyrern und Babyloniern) sich findet, ist die religiöse Feier eines Wochentages oder der Wochensabbath eine eigentümlich mosaische Ordnung, die uns weder bei einem andern Volke noch bei den Israeliten selbst vor Mose begegnet (daher auch seine Aufnahme in das Grundgesetz, den Dekalog). Ja der Sabbath wird geradezu als das Bundeszeichen des sinaitischen Bundes dargestellt (II 31, 13. 16 f; vgl. Ezech. 20, 12). Wie nämlich der Opfernde einen Teil seines Eigentums für Gott aussondert und ihm heiligt, so soll Israel als das auserwählte Volk auch einen Teil seiner Zeit zu Ehren Gottes aussondern und ausschließlich Gott weihen. Jeder wiederkehrende Sabbath soll Israel aufs neue daran mahnen, daß es eben als Volk Gottes berufen ist, nicht bloß sich selbst, sondern auch seinem Gott zu leben, nicht in der Unruhe eines ununterbrochenen werktäglichen Umtriebs auf- und unterzugehen, sondern auch in seinem Gott auszuruhen und sich in und an ihm und seiner Gemeinschaft zu erquicken (II 20, 11; 23, 12; 31, 17). Freilich finden gemäß dem ganzen Charakter des alten Bundes (§ 31, 2) auch diese tiefen Gedanken im Gesetz zunächst nur einen äußerlich sinnlichen und sinnbildlichen Ausdruck. Denn fast die ganze Sabbathfeier des alten Bundes besteht darin, daß der Unterschied des heiligen Sabbaths von den andern gewöhnlichen Tagen möglichst scharf hervorgehoben wird durch das strengste Verbot jeglicher werktäglichen Arbeit. Dies so sehr, daß werktägliche Arbeit am Sabbath geradezu als Bundesbruch behandelt und mit dem Tode bestraft werden soll (II 35, 2 f; IV 15, 32 ff). Nur wenige Spuren auch einer positiven Sabbathfeier treten uns entgegen in der Verdoppelung der

täglichen Brand- und Speisopfer (IV 28, 9 f), in der Erneuerung der Schaubrote (III 24, 8) und der Festversammlung, zu der wenigstens die am Orte des Heiligtums Wohnenden im Vorhof zusammenkommen sollten (III 23, 3; vgl. II Könige 4, 23).

2. Heilig war ferner der siebente Monat des Jahres, dessen Beginn (am ersten des Monats) durch Posaunenschall angekündigt wurde. Dieser erste Tag des siebenten Monats oder der siebente Neumond wurde daher als Festtag (mit Sabbathruhe) gefeiert und hieß Neumondsabbath oder Posaunenfest. Bürgerlicher Neujahrstag wurde derselbe erst seit dem Exil.

3. Weiter sollte je das siebente Jahr, das eine Jahreswoche abschloß, als heiliges Jahr oder als Sabbathjahr gefeiert werden durch eine gesteigerte Ruhe nicht bloß für das Volk, sondern auch für das heilige Land. Auch letzteres als Eigentum des Herrn sollte nämlich gleichfalls von Zeit zu Zeit (nach 6 Arbeitsjahren) zur Ehre Gottes feiern, indem da weder gesät noch geerntet und das von selbst Wachsende zunächst den Armen als Geschenk ihres Gottes überlassen werden sollte (III 25, 23. 2—7; II 23, 10 f). Damit hing dann zusammen, daß in diesem Jahre auch keine Schulden eingetrieben werden durften (V 15, 2 f. 9 f).

4. Heilig sollte endlich auch das sieben Jahrwochen abschließende fünfzigste Jahr sein, das je am Versöhnungsfeste des 49. Jahres durch das ganze Land eingeblasen werden sollte und daher Jobeljahr (Posaunenjahr) oder Halljahr hieß (III 25, 8 f). In diesem Jahr sollten alle Störungen, die durch menschliche Schuld oder unverschuldetes Unglück hereingekommen, beseitigt und die ursprüngliche, gottgewollte Ordnung wiederhergestellt werden. Dies vor allem durch Rückgabe der (eigentlich nur zu verpachtenden, nicht zu veräußernden) Erbgrundstücke an die ursprünglichen Besitzer (III 25, 10. 13. 23) und durch Loslassung aller israelitischen Leibeigenen (III 25, 39—42).

Anmerk. 1. Dadurch, daß der Wochensabbath das Bundeszeichen des sinaitischen Bundes ist, wird überhaupt die Siebenzahl die heilige Zahl des mosaischen Bundes, die der ganzen Festordnung zu Grunde liegt.

Anmerk. 2. So geeignet die Anordnung des Sabbath- und Jobeljahres zur Erhaltung gesunder volkswirtschaftlicher Zustände und zur Abwehr völliger Verarmung ganzer Familien war (vgl. V 15, 4), so stellte sie doch andererseits an die Selbstlosigkeit und den Glauben des Volkes

(vgl. III 25, 19. 22) sehr starke Anforderungen. Daher auch die höchst mangelhafte thatsächliche Durchführung gerade dieser gesetzlichen Bestimmungen (vgl. II Chron. 36, 21). Während aber das Sabbathjahr in der nachexilischen Zeit wirklich gehalten wurde (Neh. 10, 32; I Makk. 6, 49. 53), ist wohl das Jobeljahr stets nur ein schönes Ideal geblieben und bloß in der prophetischen Darstellung als Bild der messianischen Vollendungszeit verwendet worden (vgl. Jesaj. 61, 1 f).

§ 42. Die Versammlungsfeste.

1. Religiöse Natur- und Erntefeste hatten sicherlich die Israeliten auch schon in der vormosaischen Zeit (vgl. II Mos. 5, 1; 10, 9). Soweit aber dieselben in die mosaische Gesetzgebung herübergenommen wurden, bekamen sie jedenfalls eine mehr oder weniger bestimmte Beziehung auf den mosaischen Bund und die für denselben entscheidenden geschichtlichen Thatsachen (vgl. schon ihre Regelung nach der Siebenzahl). Und auch die Beziehung auf das Natur- und Ernteleben, die ihnen dabei noch immer verblieb, wurde dem Grundgedanken der Theokratie dienstbar gemacht. Denn jeder neue Erntesegen sollte vom Volke mit ehrfurchtsvollem Danke hingenommen werden als Erzeugnis des Landes der Verheißung wie als Zeichen der fortdauernden Huld dessen, der das Volk in dieses Land eingeführt. Sonach waren die drei Feste, um die es sich hier handelt, das Passah-, Pfingst- und Laubhüttenfest, zunächst fröhliche Dankfeste für die Gnadenerweisungen Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart des Volkes. Aber sie waren auch zugleich Versammlungsfeste des Volkes, sofern an ihnen alle erwachsenen männlichen Israeliten verpflichtet waren, aus dem ganzen Land am Heiligtum sich zusammenzufinden (II 23, 17; 34, 23 f). Diese Versammlungen (Wallfahrten zum Heiligtum), hatten einen doppelten Zweck. Einerseits sollte sich nämlich das Volk dabei immer wieder als ein zusammengehöriges und durch das Band der gemeinsamen Religion zusammengehaltenes Volk fühlen und darstellen (vgl. die Feste der Griechen als Band ihrer nationalen Einheit). Andererseits sollte es dadurch immer wieder an seine Unterthanenpflicht gegen seinen Bundeskönig gemahnt werden. Denn nicht mit „leeren" Händen soll es vor seinem König erscheinen, sondern nur mit den Zeichen seiner Huldigung, seinen Gaben, Opfern nnd Erstlingen (II 23, 15; 34, 20; V 26, 1 ff).

2. Passahfest hieß eigentlich nur der Anfang des vom 15. bezw. 14. bis 21. Tage des ersten Monats (Abib oder Nisan) dauernden Festes der ungesäuerten oder süßen Brote (II 23, 15; III 23, 5 f; V 16, 16), nämlich die Zeit, in welcher (am Schlusse des 14. Nisan bis Sonnenuntergang und am Anfang des 15. Nisan nach Sonnenuntergang) das Passahmahl hergerichtet und genossen wurde. Während der ganzen 7—8tägigen Festzeit (vom 14. Nisan an) durfte bei Strafe der Ausrottung (II 12, 15. 19) kein gesäuertes Brot gegessen werden. Eigentliche Sabbathtage waren aber nur der 15. und 21. Nisan (IV 28, 18. 25). Das Passahfest im engern Sinne hatte zunächst eine geschichtliche Beziehung, nämlich auf die Verschonung der Erstgeburt in Ägypten und die damit verbundene Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft überhaupt (II 12, 26 f; 13, 3. 8). Seine Feier gipfelt in dem sog. Passahmahl, das nur, nachdem das Blut des Lammes an dem Altar ausgegossen worden, am Orte des Heiligtums selbst gehalten werden durfte. Dieses Passahmahl gehörte so zu den Opfermahlzeiten (der Dank- und Friedensopfer), und war nichts anderes als eine allgemeine Opfermahlzeit des gesamten (in Familien abgeteilten) Volkes, das darin jedes Jahr aufs neue seiner dankbaren Freude über den Fortbestand des Bundes, der durch die Errettung aus Ägypten begründet worden, Ausdruck geben sollte. Das Essen der ungesäuerten Brote (mit den bittern Kräutern) sollte zunächst an das Elend in Ägypten und die Eile des Auszugs erinnern (V 16, 3). Noch mehr aber sollte Israel dadurch gemahnt werden an seinen Beruf, eine heilige Gottesgemeinde zu sein, die alles, auch den Genuß der irdischen Gaben Gottes (durch Ausschluß des an sich unreinen Sauerteigs) Gott zu heiligen verpflichtet sei (vgl. I Kor. 5, 7 f). Mit dieser geschichtlichen Hauptbedeutung war jedoch zugleich auch eine Beziehung auf die Jahresernte verbunden, indem zur Feier des Beginns der Getreideernte (Gerstenernte) am 16. Nisan eine Erstlingsgarbe Gott dargebracht wurde (III 23, 10—15).

3. Das Pfingstfest oder das Fest der (sieben) Wochen wurde am 50. Tage nach der Darbringung der Erstlingsgarbe (III 23, 15 f) gefeiert als Abschluß der Getreideernte (Weizenernte). Das wichtigste dabei war die Darbringung zweier (gesäuerter) Weizenbrote. Eine geschichtliche Beziehung des Festes (auf die Gesetzgebung) findet sich im A. T. noch nicht, sondern erst im Talmud. Auch sonst

zeigt sich die mehr untergeordnete Stellung dieses Festes in seiner nur eintägigen Dauer.

4. Das Laubhüttenfest wurde vom 15—21. Tage des siebenten Monats (Tisri) begangen. Es war zunächst das Herbstfest zum Abschluß der gesamten Jahresernte (nicht bloß des Getreides, sondern auch des Öls, Weines ꝛc.) und wurde darum als das fröhlichste Jahresfest durch reichliche Opfergaben, Festgelage, Prozessionen, Fackeltänze ꝛc. ausgezeichnet (vgl. V 16, 13—15). Das Wohnen in Laubhütten unter freiem Himmel wurde hier schon durch die große Zahl der Festpilger notwendig, sollte aber zugleich auch an den Gegensatz des jetzigen Wohnens in festen Häusern zu dem ehemaligen Wohnen in den Zelten der Wüste erinnern (III 23, 40—43).

Anmerk. 1. Die Stelle II Kön. 23, 21—23 weist vielleicht darauf hin, daß das Passahmahl lange Zeit nicht an der Stelle des Heiligtums, sondern von den meisten Familien in ihrer Heimat gehalten wurde.

Anmerk. 2. Der 22. Tisri, der wie der 15. als Sabbathtag gefeiert werden sollte (III 23, 36; IV 29, 35), gehört eigentlich nicht zum Laubhüttenfest selbst, sondern ist der Abschluß der ganzen ersten Festhälfte des Jahres. Dasselbe hatte somit sieben Feste, nämlich: 2 Festtage des Festes der ungesäuerten Brote, 1 am Pfingstfest, 1 am Neumondsabbath, 1 am Versöhnungsfest, 1 am Laubhüttenfest und 1 Schlußfest. Von diesen 7 Festen fielen 4 auf den siebenten Monat. Weitere später aufgekommene Feste s. § 88. 90.

§ 43. Das Versöhnungsfest.

1. Der große Versöhnungstag am 10. Tisri (7. Monat) unterscheidet sich wesentlich von den Versammlungs- und Dankfesten. Denn er soll in völliger Stille als Buß- und Trauertag mit strengstem Fasten (das nur für diesen Einen Tag im Jahr gesetzlich vorgeschrieben war) gefeiert werden (III 16, 29—31; 23, 27—31). Was an diesem Tage geschieht, verhält sich zu den gewöhnlichen Sühnopfern wie das Passahopfermahl zu den gewöhnlichen Opfermahlzeiten. Es handelt sich hier nämlich um eine Gesamtversöhnung des ganzen Volkes, die dann auch für die sonst unterlassenen Sühnungen galt. Deshalb mußte an diesem Tage der eigentliche Vertreter des gesamten Volkes, der Hohepriester, ausschließlich den priesterlichen Dienst versehen, um das sühnende Blut bis in die unmittelbarste Nähe Gottes, d. h. bis ins Allerheiligste

zu bringen. Auch er konnte und sollte dies freilich nicht wagen, ohne zuvor (nicht bloß seine Hände und Füße) sondern seinen ganzen Leib gewaschen und zwischen sich und dem Thron Gottes die schützende Hülle einer Weihrauchsäule hineingestellt zu haben (III 16, 4. 12 f). Auch durfte er das Allerheiligste nicht in seinem fürstlichen Prachtgewande, sondern nur in dem einfachen weißen Priesterrocke betreten (V. 4. vgl. V. 23 f).

2. Im einzelnen handelt es sich hiebei um eine dreifache Entsündigung. Zuerst muß der Hohepriester sich selbst samt der gesamten Priesterschaft entsündigen, damit er würdig sei, die weitere Versöhnung vorzunehmen, und damit überhaupt die priesterliche Vertretung unter dem Volke fortbestehen könne (III 16, 6. 11). Sodann soll das Volk versöhnt werden, damit es Gottes erwähltes Volk auch ferner bleibe (16, 15. 17). Endlich soll auch das Heiligtum, das durch so viele Sünden der Priesterschaft und des Volkes befleckt worden, gereinigt werden, damit Gott auch in Zukunft noch in demselben wohnen und seine Gnade und Herrlichkeit offenbaren kann (16, 16. 18—20). Die Versöhnung der Priesterschaft und des Volkes geschah durch Sprengung des Blutes (zuerst eines Farren, dann eines Ziegenbocks) an den Sühndeckel (d. h. den Altar des Allerheiligsten; 16, 6. 14 f). Die Versöhnung des Heiligtums wurde vollzogen durch Sprengung des Bluts (sowohl des Farrens als des Bockes) auf den Boden des Allerheiligsten und Heiligen, wie an die Hörner des Räuchopfer- und Brandopferaltars (16, 14—16. 18—20).

3. Ein sinnbildliches Zeichen und Unterpfand dafür, daß auf diese Weise die Versöhnung des Volkes vollbracht ist, ist die Verstoßung des zweiten für das Volk ausgewählten Ziegenbocks in die Wüste (16, 5—10. 20—22). Auf denselben werden die Sünden des Volkes gelegt, nicht damit er sie versöhne — denn die Versöhnung ist durch das Blut des ersten Bockes bereits vollständig vollbracht — sondern damit er die versöhnten Sünden sinnbildlich aus der Mitte des Volkes und des heiligen Landes hinwegtrage an die Stätte der finstern Macht des Todes (des „Asasel"). Diesem wird nicht geopfert, sondern zu wissen gethan, daß die Sünde des Volkes getilgt ist und demselben also auch nicht mehr schaden kann.

C. Zug vom Sinai bis ins Gefilde Moab und Aufenthalt daselbst.

§ 44. Vom Sinai bis Kades.

1. Ehe das Volk nach fast einjährigem Aufenthalt am Sinai (IV 10, 11 f) weiter zog, wurde es erst gezählt (IV K. 1) und ihm als einem kriegsbereiten Heere des Herrn die Zug- und Lagerordnung bestimmt. Den Stämmen Juda, Ruben, Ephraim und Dan wurde dabei die Führerschaft über je zwei andere Stämme übertragen (K. 2. 10). Der Zug selbst ging von der Wüste Sinai zuerst östlich, dann nordwärts durch die große und schaurige Hochwüste Paran oder et Tieh (V 1, 19; 8, 15) bis zum schroffen Südabfall des Landes Kanaan oder der Station Kades Barnea (V 1, 2. 19; wahrscheinlich dasselbe mit der Station Rithma in IV 33, 18 oder doch in der Nähe davon).

2. Bei dem abermaligen Beginne der mühseligen Wüstenwanderung zeigt sich aber sofort auch wieder der alte unzufriedene, widerspenstige und ungläubige Sinn des Volkes (IV 11, 1. 4—6. 10). Nur daß von jetzt an auf Grund des geschlossenen Bundes sich neben der durchhelfenden Allmacht Gottes auch seine strafende Gerechtigkeit an den Übertretern erweist (IV 11, 1 f. 20. 33 f). Für seinen Knecht Mose aber, dem neben dem Murren des Volkes auch noch die Eifersucht seiner nächsten Angehörigen schwere Plage bereitet (11, 10—15; 12, 1—3), tritt der Herr selbst kräftig ein — nicht nur mit der That (11, 16 f; 12, 4 f. 9—14), sondern auch mit einem Zeugnisse, das ihn hoch über alle anderen Knechte Gottes im alten Bunde erhebt (12, 6—8). Denn mit ihm verkehrt der Herr so unmittelbar, wie sonst mit keinem gewöhnlichen Propheten (12, 6. 8; vgl. II 33, 11; V 34, 10), und als der „im ganzen Hause Gottes treue Knecht" (IV 12, 7) hat er innerhalb des Gottesstaates nicht bloß einen einseitigen Dienst (wie der Priester Aaron und die Prophetin Mirjam, V. 2; vgl. II 15, 20), sondern eine einzigartige zentrale Stellung, in der er gewissermaßen alle theokratischen Ämter vereinigt.

§ 45. Verwerfung des älteren Geschlechtes.

1. Bei Kades Barnea erfüllt sich auch das Schicksal des aus Ägypten ausgezogenen Geschlechtes, als dasselbe auf den Bericht der

Kundschafter Gott und Mose förmlich den Gehorsam aufkündigt (IV 14, 1—4. 10). Auch jetzt wird zwar abermals durch Moses selbstlose und anhaltende Fürbitte die völlige Vernichtung des gesamten Volkes abgewendet (IV 14, 10—20; doch vgl. V. 36). Aber das gegenwärtige Geschlecht, soweit es für diese fortwährende und gesteigerte Widerspenstigkeit verantwortlich gemacht werden kann, wird unwiderruflich verworfen (14, 21—35). Und ihr eigenwillig trotziger Versuch, dieses göttliche Urteil rückgängig zu machen, zieht ihnen nur ein sofortiges Gottesgericht zu (14, 39—45; V 1, 41—45).

2. Die verbitterte Stimmung, die durch all das im Volke erzeugt wurde, war ohne Zweifel auch der Grund, daß die revolutionären Umtriebe einzelner Männer, die Mose und Aaron zu verdrängen und zu stürzen suchten, solchen Eingang fanden (IV 16, 1 f 41). Der Levite Korah (dem jedoch nicht sein ganzes Haus folgte) wollte sich des Priestertums, die Rubeniten Dathan und Abiram wollten sich (als Nachkommen des erstgebornen Sohnes Jakobs) der Führung des Volkes bemächtigen. Sie alle aber verbargen ihre selbstischen Absichten unter dem Deckmantel demagogischen Pochens auf die Freiheit und Gleichheit aller Glieder des priesterlichen Volkes (16, 3. 13). Der Herr aber rechtfertigt auch hier seine erwählten Knechte zuerst durch ein scharfes Gericht über die in ihrem Trotz verharrenden Empörer wie über das Volk, das sich für sie erklärt (16, 24 —27. 31—35. 41—49), sodann aber auch durch eine ausdrückliche Bestätigung des aaronitischen Priestertums (K. 17).

3. Von den nächsten 37 Jahren erzählt die h. Schrift nichts, weil die ganze Bedeutung dieses Zeitraums sich darauf beschränkt, daß das verworfene Geschlecht durch ein ungewöhnlich rasches und ausgedehntes Sterben weggerafft wird (vgl. Ps. 90). Im einzelnen ist ungewiß, ob das Volk während dieser Zeit in geschlossenem Verband mit Mose und der Stiftshütte auf der sinaitischen Halbinsel (nomadisierend und da und dort das Feld bestellend) umhergezogen ist, oder ob die Masse des Volks sich auf der Halbinsel zerstreut hat, während Mose mit der Stiftshütte in Kades blieb (vgl. V Mos. 1, 46). Jedenfalls aber war diese Zeit eine Zeit traurigen Verfalls, auch insofern, als das Volk vielfach in heidnischen Götzendienst versunken zu sein scheint (vgl. Ezech. 20, 18 ff).

Anmerk. Der grünende Stab Aarons (IV 17, 8) bedeutet, daß auch Aaron, an sich tot und des Priestertums unwürdig, nur durch die

Kraft der göttlichen Erwählung dazu würdig und fähig ist. Der Stab wurde jedenfalls nicht in der Bundeslade, aber wohl auch nicht im Allerheiligsten, sondern nur im Heiligen aufbewahrt (V. 10).

§ 46. Zug bis ins Gefilde Moab.

1. Das am Anfang des 40. Jahres aufs neue in Kades Barnea versammelte Volk (IV 20, 1) bestand schon fast ganz aus einem neuen Geschlechte, mit welchem Gott sein Erziehungswerk gleichsam von vorne begann. Demgemäß nahm denn auch der Herr die erste Versündigung des neuen Geschlechtes (20, 2 ff) nicht so schwer als Mose, der gerade darüber, daß jetzt auch das neue Geschlecht wieder wie das alte anfange, in eine zornige und ungeduldige Aufregung hineingerät (vgl. Ps. 106, 32 f und das leidenschaftliche zweimalige Schlagen des Felsen, IV Mos. 20, 11). Doch besteht die Verschuldung Moses nicht sowohl in diesem (dem Befehl Gottes nicht gemäßen) Schlagen des Felsen, als vielmehr darin, daß er in seiner Aufregung einen Gottes Ehre verletzenden Zweifel ausspricht — einen Zweifel nicht an Gottes Wundermacht im allgemeinen, sondern nur an der (sittlichen) Möglichkeit, daß Gott einem so widerspenstigen Geschlecht helfe und zu Willen sei (V. 10. 12). Hiefür wird nach dem Grundsatz III Mos. 10, 3 (vgl. Luk. 12, 48; I Petr. 4, 17) auch über Mose und den stillschweigend mitbeteiligten Aaron ein göttliches Strafurteil verhängt, das sie zwar nicht der Gnade ihres Gottes, aber des letzten Lohnes ihrer Arbeit beraubt (20, 12), und bei dem es trotz der Bitte Moses sein Verbleiben hat (V 3, 23—26). Andererseits kommt freilich auch über das Volk schon bei der zweiten Versündigung aufs neue ein ernstes göttliches Gericht, das aber, weil das minder halsstarrige Geschlecht sofort Buße thut, auch sofort wieder von ihm genommen wird (21, 4—9).

2. Da die Edomiter (auf dem Gebirge Seir) und die Moabiter (südlich vom Arnon) den Israeliten den Durchzug durch ihr Land verweigern und die beiden stammverwandten Völker doch nicht bekriegt werden sollen (IV 20, 14 ff; V 2, 4 f. 9; Richt. 11, 17 f), muß das Volk einen längern Umweg machen. Es muß zuerst längs des Gebirges Seir (an seinem Westabhange) bis zum Meerbusen von Akaba hinziehen, dann nordöstlich sich wenden und nach Umgehung des Moabiterlandes den obern Arnon überschreiten. Nördlich vom Arnon besiegen sie zuerst den Amoriterkönig Sihon bei Jahza

(IV 21, 23 f), dann den König Og von Basan bei Edrei (21, 33 f). Die Vollziehung des **Bannes** an den kanaanitischen Amoritern (21, 24 f. 31 f. 35; V 2, 34 f; 3, 3—8) setzt sie in den Besitz des ganzen Ostjordanlandes (IV 21, 31—35), das sofort von den Hirtenstämmen Ruben, Gad und halb Manasse beansprucht wird (IV K. 32).

Anmerk. 1. Die Erhöhung der **ehernen Schlange** auf Gottes Befehl (IV 21, 8 f) bedeutet die Beseitigung des Strafgerichts durch Gottes vergebende Gnade, aber nur für diejenigen, die daran glauben.

Anmerk. 2. **Aaron starb** während des Zugs auf dem Berg Hor (wahrscheinlich auf der Westseite des Edomitergebirges) und durfte also das Land Kanaan nicht einmal schauen (IV 20, 23 ff).

Anmerk. 3. Die **ostjordanischen Amoriter**, die damals von den Königen Sihon und Og beherrscht wurden, waren kurz vor dem Eindringen der Israeliten aus dem Westjordanlande herübergezogen und hatten die nördlich vom Arnon wohnenden Moabiter und Ammoniter über den Arnon und in die östliche Wüste zurückgedrängt (IV 21, 26—30; vgl. auch den Ausdruck „Gefilde Moab" von der östlichen Ebene der Jordanmündung, und über die Ammoniter Richter 11, 13).

§ 47. Bileam.

1. In dem Gefilde Moab, wo das Volk längere Zeit rastete, verherrlicht Gott sich und sein Volk auf besonders augenscheinliche Weise auch **gegen die magischen Kräfte und Künste des Heidentums** (IV Mos. K. 22—24). Denn **Bileam** treibt zwar seine Zauberei im Namen Jehovas, von dessen großen Thaten er gehört und den er für mächtiger hält als die Götter, deren Namen er früher gebraucht (vgl. 22, 8. 13. 19). Aber er thut dies noch in **ganz heidnischer Weise**, indem er dadurch, daß er den Namen des starken Jehova zu seinen Zaubersprüchen verwendet, diesen Sprüchen eine um so stärkere Kraft verleihen und also damit Israel umsomehr schaden zu können glaubt. Wenn ihn daher Jehova trotz des anfänglichen Verbotes (22, 12) schließlich dennoch zu dem Moabiterkönig Balak ziehen heißt (V. 19 f), so thut er dies sowohl um Bileams als um seiner selbst und seines Volkes willen. Für Bileam können und sollen nämlich die Beschämungen, die ihm bei seinem Gange bevorstehen (22, 22 ff; 24, 10), das Mittel werden, ihn aus seiner unklaren und unwahren Zwitterstellung herauszuführen. Gott selbst aber und sein Volk können und sollen durch Bileams Gehen noch mächtiger verherrlicht werden als durch sein Bleiben.

2. In der That muß auch der stolze Seher, der, vom Herrn gewarnt und erschreckt, dessen Offenbarungen weder zu verschweigen noch zu verändern wagt (22, 20. 35. 38; 23, 12. 26; 24, 12 f), Dinge verkündigen, die seinem eigentlichen Wunsch und Willen völlig entgegen sind. Er preist wiederholt das glückliche Volk, das von andern Völkern gesondert wohne und Gottes wahrhaftiges Zeugnis ohne heidnische Zauberei besitze (23, 8—10. 18—24), das sich auch immer mehr ausbreiten und in fernerer Zukunft zuletzt unter einem glanzvollen Königtum alle seine Feinde bemeistern werde (24, 3—9. 16—19). Ja er schaut schließlich überhaupt den Untergang der Israel entgegenstehenden Weltmacht (24, 20—24), sowohl der zuerst auftretenden östlichen (Assur), als der spätern westlichen (Schiffe aus Chittim, d. h. zunächst Cypern, dann aber die griechischen Inseln und Griechenland überhaupt; s. I Makk. 1, 1).

3. Freilich für Bileam selbst schlägt das alles nicht zum Heile aus. Die Beschämung und Enttäuschung, die er erfahren (24, 11), wirkt in ihm nicht heilsame Reue, sondern nur ein Gefühl der Erbitterung gegen Jehova und sein Volk. Um sich an beiden zu rächen, mißbraucht er sogar die höhere Erkenntnis, die ihm eröffnet worden und die ihn zum Anschluß an das gesegnete Volk hätte treiben sollen, vielmehr zur Verunehrung Jehovas und zum Schaden Israels, freilich eben damit auch zu seinem eigenen Verderben (IV 31, 16. 8; vgl. 25, 1—5. 9).

§ 48. Moses Abschied und Tod.

1. Im Gefilde Moab beschließt denn auch nach Gottes Willen Mose seinen Lauf, nachdem er zuvor in eindringlichster Weise von seinem Volke sich verabschiedet. Seine im 5. Buch Mosis enthaltenen Abschiedsreden verwenden in freier Weise und echt prophetischem Geiste sowohl die bisherige Geschichte und Führung Israels als die Gesetze und Ordnungen, die Gott dem Volke durch den Dienst Moses gegeben. Soweit die Geschichte des Volkes benützt ist, wird dasselbe teils an die vielfachen Erweise der göttlichen Gnade und Treue, teils an seine eigene fortgesetzte Untreue und die dadurch verschuldeten Gottesgerichte erinnert, damit es durch jenes sich zur dankbaren Liebe gegen Gott ermuntern, durch dieses sich vor fernerem Abfall warnen lasse (vgl. besond. V 4, 32—40; 7, 6—9; 8, 1—9; 9, 29).

Die „Gesetzeswiederholung" bezieht sich zwar auch auf manche Einzelnheiten, die hier zum Teil anders als in den übrigen Büchern des Pentateuchs bestimmt werden. Aber das wichtigste ist doch dabei die allgemeine Behandlung des Gesetzes überhaupt. Obgleich nämlich auch in diesen Reden zwischen gottesdienstlichen Ordnungen und sittlichen Geboten nirgends ausdrücklich unterschieden wird, tritt doch thatsächlich die sittliche Seite der Gesetzgebung entschieden in den Vordergrund. Und auch die sittlichen Gebote selbst werden nicht sowohl in der Form eines scharfzugespitzten Heiligkeitsgesetzes (wie in den andern Büchern des Pentateuchs) gegeben, als in der Form einer väterlich-prophetischen Ermahnung, die alles einzelne auf die Eine Grundgesinnung einer dankbar ehrfurchtsvollen Liebe zu Gott und einer barmherzig-mitleidigen Liebe zu dem Nächsten gründet (6, 4 f. 12 f.; 8, 11—14; 10, 12—22; 24, 10—22).

2. Prophetischen Geist bekunden aber die deuteronomischen Abschiedsreden nicht nur in ihrer Behandlung der Geschichte und des Gesetzes Israels, sondern auch in dem, was sie von unmittelbaren Hinweisungen auf die Zukunft enthalten. Es wird darin schon früher, namentlich aber in dem eigentlichen Abschiedsliede Moses (K. 32), ganz nach Art der spätern prophetischen Reden verkündigt: daß Gott zwar die zukünftige Abtrünnigkeit des Volkes mit schweren Gerichten, sogar mit Wegführung aus dem heiligen Lande, heimsuchen, aber sich doch des gedemütigten Volkes auch wieder in barmherziger Gnade annehmen werde, sowie es sich bußfertig zu ihm kehre (4, 25—31; 30, 1—6; 32, 5—21. 36. 43; vgl. aber auch schon III 26, 39—45). Noch insbesondere wird aber dem Volke verheißen, daß es ihm auch nach dem Hingange Moses niemals an einem wahren Prophetentum und einer lebendig fortwährenden, für alle Bedürfnisse ausreichenden göttlichen Offenbarung fehlen werde, daher sie auch niemals nötig haben werden, ihre Zuflucht zu heidnischen Zauberern und Wahrsagern zu nehmen (18, 14—19).

3. Nach diesem feierlichen Abschied und nachdem er zuvor das Land der Verheißung von ferne geschaut, stirbt Moses auf dem Berge Nebo, einem Gipfel des Gebirges Pisga oder Abarim (V 34, 1—5). Er starb nicht an Schwachheit des Alters (V. 7), sondern nach dem Wort und Urteil des Herrn (V. 5), doch auch so noch im Tode ausgezeichnet als der in seiner Art einzige Knecht des Herrn (V. 6. 10—12).

Anmerk. Die Stelle V 18, 15 ist wenigstens insofern messianisch, als nach ihr das Prophetentum ein wesentliches Stück des Gottesreiches auf Erden ist, so daß mit der (messianischen) Vollendung des Gottesreichs auch das Prophetentum zu seiner Vollendung kommen muß.

D. Eroberung und Verteilung des Landes Kanaan.

§ 49. Bevölkerung des Landes Kanaan.

1. Die Bevölkerungsverhältnisse des Landes Kanaan (d. h. des Gebietes westlich vom Jordan und dem toten Meer) waren zur Zeit des Einbruchs der Israeliten wesentlich andere als noch zur Zeit der Patriarchen. Das Land war jedenfalls viel bevölkerter und mit zahlreichen befestigten Städten bedeckt, deren jede ihren eigenen König hatte und von den andern unabhängig war (Jos. K. 12; vgl. Richt. 1, 7). Doch waren einzelne von ihnen durch Bündnisse unter einem Vorort näher unter einander verbunden.

2. Der Name „Kanaaniter" ist teils allgemeine Bezeichnung aller Bewohner des Westjordanlandes (I Mos. 12, 6; 24, 3; IV 14, 45; 21, 3; V 11, 30; Richt. 1, 1 ꝛc), teils besondere Bezeichnung der Bewohner der Ebenen (Kanaan = Niederland) mit Einschluß der Phönizier (II Mos. 3, 8; 33, 2; IV 13, 30; V 1, 7; Jos. 5, 1; Richt. 3, 3; II Sam. 24, 7). Den Kanaanitern im letztern (engern) Sinne stehen dann als Gebirgsbewohner gegenüber die Amoriter (im weitern Sinne). Zu denselben gehören als ihr mächtigster Stamm die eigentlichen Amoriter (oder die Amoriter im engern Sinn), die hauptsächlich das südliche Bergland westlich vom toten Meer bewohnten (vgl. I Mos. 14, 13; Jos. 10, 5), aber auch einen Teil des Ostjordanlandes besetzt hatten (§ 46, Anm. 3). Außer ihnen gehörten zu den Bergbewohnern namentlich noch die Hethiter, Pheresiter und Jebusiter (IV 13, 30; Jos. 11, 3).

3. Von den Kanaanitern wie den Amoritern sind zu unterscheiden die Philister, welche die Sephela (südlich von der Ebene Saron bis zum Bach Ägyptens) bewohnten. Sie waren dort von Kreta eingewandert und bekamen von ihrer Heimat auch später noch starke Zuzüge, daher sie erst seit der späteren Richterzeit eine wichtigere Rolle spielen (V Mos. 2, 23; Amos 9, 7; Jerem. 47, 4; vgl. II Sam. 8, 18). Sie zerfielen in die 5 verbündeten Königreiche Gaza, Asdod, Askalon, Gath und Ekron (Jos. 13, 3; Richt. 3, 3). Später hieß nach ihnen das ganze Land Kanaan Palästina d. h. Philistäa.

4. Neben diesen verschiedenen Bewohnern des damaligen Kanaan finden sich übrigens da und dort auch schwache Überreste einer noch älteren Bevölkerung, welche als „Riesen" (Rephaim, Enakim, Emim) bezeichnet werden (I Mos. 15, 20; IV 13, 34; V 2, 10 f. 20 f; 3, 11; Jos. 17, 15).

§ 50. Eroberung Kanaans.

1. Die Führung des Volkes übernimmt nach Moses Tod Josua (ursprünglich nach IV 13, 17 Hosea), der Sohn Nuns, vom Stamme Ephraim (IV 13, 9), der schon früher der Gehilfe Moses gewesen (II 17, 9 ff; 24, 13; 32, 17; 33, 11; IV 11, 28) und zuletzt auf Gottes Befehl durch Mose selbst zu seinem Nachfolger geweiht worden war (IV 27, 15—23; V 34, 9). Josuas Stellung ist freilich nicht die selbständige des Mose. Denn obgleich auch ihm öfters unmittelbare Offenbarungen Gottes zu teil werden (Jos. 1, 1 ff; 3, 7 f; 4, 1; 5, 2. 13 ff; 6, 2; 7, 10; 8, 1; 13, 1; 20, 1), soll er sich doch für gewöhnlich nach dem heiligen Los und den dadurch ermittelten Weisungen des Hohepriesters richten (IV Mos. 27, 21; Jos. 7, 14 ff; 9, 14 f; 14, 1 f). So übernimmt denn Josua auch nur mit Zagen das schwere Amt, das ihm auferlegt wird (Jos. 1, 6—9. 18). Der Herr aber ermuntert den Zagenden durch die Zusicherung, daß er mit ihm sein wolle, wie er mit Mose gewesen (1, 1—9; vgl. 10, 8; 11, 6). Und er bekräftigt ihm diese seine Zusage auch sofort mit der That — zuerst in dem wunderbaren Durchzug des Volkes durch den Jordan (vgl. 3, 5. 7. 10; 4, 14; 5, 1), sodann in der wunderbaren, ohne menschliches Zuthun erfolgenden Eroberung der festen Grenzstadt Jericho (6, 1 f. 20. 27).

2. Im weitern Verlaufe muß freilich Josua und das Volk auch selbst um den Besitz des verheißenen Landes kämpfen. Durch die Eroberung Ais (8, 1—29) und die freiwillige Unterwerfung Gibeons und der mit ihm verbündeten Städte (9, 17) wird zunächst die Mitte Kanaans gewonnen und dadurch ein Zusammenwirken der nördlichen und südlichen Kanaaniter verhindert. Sodann werden in zwei großen Feldschlachten die verbündeten Könige des Südens und des Nordens geschlagen, — jene unter besonderer Mitwirkung des Herrn bei Gibeon (10, 1—5. 8. 10—14), diese trotz ihrer zahllosen Streitwagen und Rosse am Meromsee (11, 1—5. 7). Die Folge beider Schlachten aber war die Eroberung noch zahlreicher weiterer Städte

(10,28 ff. 40—42; 11,16—19. 23; K. 12), an deren Bewohnern überall nach dem Gebot des Herrn der Bann der Ausrottung vollzogen wurde (6,21; 8,26; 10,28. 30. 40; 11,11 f. 20).

Anmerk. 1. Die Verkündigung des Gesetzes mit seinem Segen und Fluch bei Sichem (8, 30 ff) bedeutet, daß von jetzt an dieses Gesetz in dem Lande gelten soll.

Anmerk. 2. Den Bann vollziehen die Israeliten als Diener der göttlichen Strafgerechtigkeit über ein durch seine Verworfenheit für das Gericht reifes Geschlecht (V Mos. 9, 4; vgl. I 15, 16). Sie unterscheiden sich dabei von andern göttlichen Strafwerkzeugen nur durch das bestimmte Bewußtsein, daß sie das sind (vgl. dagegen Jes. 10, 5 ff), und daß dieselben Gesetze vergeltender Gerechtigkeit, die sie jetzt vollstrecken, auch wider sie selbst sich kehren, wenn sie denselben Greueln sich ergeben (vgl. III Mos. 18, 24—29; V 8, 19 f; 12, 29 f; vgl. insbesondere auch den Vorfall Jos. K. 7, der zeigt, daß Josua und das Volk nur mit reiner Hand das Gericht des heiligen Gottes vollstrecken kann). Zugleich soll der Vollzug des Bannes auch Israel bewahren vor Verführung zu ähnlichen Missethaten (V Mos. 20, 16—18). Übrigens ist hiebei zu unterscheiden zwischen der strengsten Form des Bannes, der z. B. Jericho traf, das gleichsam als der Erstling Kanaans Gott völlig geopfert wurde, und einer mildern Form desselben, bei welcher nur die Bevölkerung getötet, das Eigentum aber als Beute unter das Volk verteilt wurde (V Mos. 2, 34 f; 3, 6 f).

§ 51. Verteilung des Landes.

1. Durch die vereinten Anstrengungen des gesamten Volkes (auch der ostjordanischen Stämme) war in einem Zeitraum von ohngefähr 7 Jahren (Jos. 11, 18; 14, 6 f. 10) die Hauptmacht der Kanaaniter gebrochen. Im einzelnen waren zwar weite Gebiete, namentlich das ganze Philisterland und die nördlichen Küstenstriche wie die Gegenden um den Libanon, noch unerobert (Jos. 13, 1—6). Aber im ganzen war doch bereits soviel erreicht, daß das Übrige füglich den einzelnen Stämmen überlassen werden konnte. Daher schritt jetzt Josua nach Gottes Gebot zur Verteilung des Landes (13, 7). Dieselbe sollte durch ihn und den Hohepriester Eleasar geschehen, und zwar so, daß die Lage der einzelnen Stammgebiete, die für die Zukunft der Einzelstämme und ihr Eingreifen in die Geschichte des ganzen Volkes besonders wichtig war, von Gott selbst durch das heilige Los, die Größe der einzelnen Gebiete aber nach der Kopfzahl der verschiedenen Stämme festgesetzt werden sollte (IV Mos. 26, 52—56; 33, 54; Jos. 14, 1 f; 18, 10; 19, 51).

2. Von hervorragender Bedeutung war hiebei die Lage der zwei mächtigsten Stämme, Juda und Ephraim. Beide grenzten nahe aneinander, indem sie nur durch die kleinen Gebiete der (nachträglich eingeschobenen) Stämme Benjamin (im Osten) und Dan (im Westen) geschieden waren. Von ihrer Eintracht oder Zwietracht hing daher das Wohl oder Wehe des ganzen Volkes wesentlich ab. Hielten sie zusammen, so war damit im Herzen des Landes eine kaum zu durchbrechende starke Schutzwehr vorhanden. Waren sie dagegen uneinig, so mußte ein Riß durch das ganze Volk hindurchgehen. Denn an Juda konnte sich dann nur der (mehr und mehr mit ihm verschmelzende) Stamm Simeon und höchstens noch Dan und Benjamin anschließen, während alle andern Stämme, von Juda durch Ephraim und das tote Meer geschieden, zu Ephraim halten mußten.

3. Mit der Verteilung des eroberten Landes war aber — was zu zeigen der Hauptzweck des Buches Josua ist — auch die zweite Verheißung Abrahams voll erfüllt (Jos. 21, 43—45; 23, 14). Dem auserwählten Volke war ein auserwähltes Land zu teil geworden, — ein Land, das ebenso durch seine Abgeschlossenheit gegen seine nächste Umgebung (wenig zugängliche Küste im Westen, Wüste im Süden, Jordanskluft im Osten, Hochgebirge im Norden) eine eigenartige Sonderentwicklung, wie durch seine zentrale Lage an den Grenzen dreier Erdteile die umfassendste Einwirkung nach den verschiedensten Seiten hin erleichterte. So war dieses Land vorzugsweise geeignet zur Erreichung des Zweckes, dem überhaupt die ganze alttestamentliche Bundesordnung diente, nämlich Israel zu einem Volke zu machen, das einerseits von den Völkern geschieden bleiben und doch anderseits diesen Völkern zum Segen werden sollte. Indem also Israel jetzt in den festen Besitz gerade dieses Landes gekommen, war eben damit die Begründung des alttestamentlichen Gottesstaates selbst erst wirklich vollendet.

§ 52. Josuas Abschied.

1. Der Schluß des Buches Josua (K. 23. 24) berichtet von einem doppelten Abschied des Josua. Derselbe erinnert hier ganz ähnlich wie einst Mose das Volk an die Gnadenbeweise Gottes und ermahnt es zu unverrückter Treue gegen Gott (vgl. besonders 23, 3. 6. 11—16; 24, 6 ff). Ja schließlich erneuert er geradezu und förmlich den Bund zwischen Gott und dem Volke (24, 25. 27).

2. Dabei bewährt sich Josua wie überall so auch hier als ein wahrhaftiger Knecht des Herrn (24, 29), der, wenn er auch dem Knechte Gottes Mose an selbständiger Geisteskraft nicht gleichkommt, doch würdig dessen Werk fortsetzt und vollendet. Er ist überhaupt eine der edelsten und makellosesten Gestalten des alten Bundes, ausgezeichnet nicht bloß durch einen glaubensstarken Heldenmut (10, 12 ff), sondern ganz besonders durch eine seltene Treue gegen Gottes Gebote und Weisungen (7, 19. 25; 8, 35; 10, 40; 11, 15; 24, 15).

3. Auch das Volk Israel zeigt sich unter Josua als ein wirklich neues Geschlecht, voll brennenden Eifers, den Willen des Herrn zu vollziehen und den Ungehorsam gegen ihn zu rächen, wie sonst kaum in einer andern Zeit (1, 16—18; 7, 25 f; 9, 18 f vgl. V. 14; 11, 14; 22, 11 ff. 21 ff. 31 ff; 24, 16—24. 31; Richter K. 19—21).

Zweite Abteilung.

Der Gottesstaat in seiner einfachsten Form ohne menschliches Königtum.

§ 53. Quelle. Buch der Richter.

1. Die Quelle für diesen Zeitraum ist das Buch der Richter (Judicum), bezw. noch der Anfang des ersten Buches Samuelis und das Büchlein Ruth. Das Buch der Richter zerfällt in drei Abschnitte, nämlich: a) einen doppelten Eingang 1, 1—2, 5 und 2, 6—3, 7, von denen ersterer die geschichtlichen Voraussetzungen der Richterzeit schildert, während der andere die allgemeinen (prophetischen) Gesichtspunkte darlegt, unter welche die Geschichte dieser Zeit gestellt wird; b) die eigentliche Geschichtsdarstellung 3, 8—K. 16, welche in sechs Bildern von Abfall und Errettung die Thätigkeit von 12 Richtern teils ausführlich schildert, teils nur kurz und anhangsweise berührt; und c) zwei Anhänge K. 17. 18 und K. 19—21 mit Begebenheiten, welche schon in den Anfang der Richterzeit fallen (vgl. 20, 28).

2. Der Hauptzweck des Buches ergiebt sich deutlich aus 2, 6—3, 7. Es ist der: nachzuweisen, daß und wie das theokratische Grundgesetz von Gottes vergeltendem Gericht über die Bundesbrüchigen und seinem Erbarmen über die sich bußfertig zu ihm Be-

kehrenden auch in der Richterzeit sich erfüllt hat. Mit diesem Hauptzweck aber verbindet sich noch der Nebenzweck, zu zeigen: daß und warum die Aufrichtung des Königtums als einer festen, einheitlichen Zentralgewalt für das Volk ein Bedürfnis und eine Wohlthat geworden teils zum kräftigen Schutz gegen äußere Feinde, teils zur Abwehr innerer Zerrüttung und Auflösung (vgl. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25).

3. Unserem Buch der Richter liegen jedenfalls verschiedene Quellenschriften aus verschiedenen Zeiten zu Grunde. Das älteste Stück ist sicher das Lied der Debora in K. 5. Die Hinweisungen auf die Notwendigkeit und den Segen des Königtums aber lassen sich wohl am leichtesten begreifen in der ersten, bessern Zeit Sauls, wie auch 1, 21 auf die Zeit vor David hindeutet. Ob jedoch das ganze Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt schon in so frühe Zeit verlegt werden darf, ist mindestens strittig. Die Entscheidung hängt hauptsächlich davon ab, ob man unter der „Wegführung des Landes" in 18, 30 die spätere assyrische Gefangenschaft oder ein sonst unbekanntes früheres Ereignis versteht.

Anmerk. 1. Schwierigkeit macht auch die Zeitrechnung unseres Buches. Die einfache Zusammenzählung der Zahlenangaben desselben ergiebt nämlich eine Zeit von 410, bezw. mit Einschluß der Zeit Elis (I Sam. 4, 18) 450 Jahren (vgl. Apostelg. 13, 20), was aber mit der Angabe in I Kön. 6, 1 nicht stimmt. Abgesehen davon, daß hier überall mit abgerundeten und darum nicht so genau zu nehmenden Zahlen gerechnet zu sein scheint (vgl. namentlich die häufige Wiederkehr der Zahl 40 = einer Generation in 3, 11; 5, 31; 8, 28; 13, 1; vgl. 3, 30; 4, 3; 15, 20), ist wohl anzunehmen, daß verschiedene Ereignisse der Richterzeit, als auf verschiedene Teile des Landes und Volkes verteilt, gleichzeitig waren. Dies wird auch durch 10, 7 ausdrücklich bestätigt. Die Dauer der Richterzeit ist kaum auf mehr als 350 Jahre zu bestimmen.

Anmerk 2. Daß die Geschichte Samuels (und die mit ihr aufs engste zusammenhängende Geschichte Elis) im Buch der Richter nicht mehr steht, ist daraus zu erklären, daß Samuel noch mehr der Begründer einer neuen Zeit als der letzte Richter ist (vgl. § 62). Doch dürfte dies beweisen, daß unser Buch seinen gegenwärtigen Umfang und Abschluß erst nach Abfassung der Bücher Samuelis erhalten.

§ 54. Die Richterzeit im allgemeinen.

1. Der durch Mose und Josua begründete Gottesstaat ließ an sich eine doppelte Form zu: eine einfachere und zugleich mehr

geistige, bei der Jehova der einzige, allerdings unsichtbare König des Volkes war und blieb, und eine reichere, ausgebildetere, aber zugleich äußerlichere mit sichtbarer Darstellung des unsichtbaren Königtums Jehovas in einem menschlichen Königtum. Derselbe Grund freilich, der schon überhaupt der gesamten Bundesordnung ihre äußerliche, sinnlich-sinnbildliche Gestalt gegeben (§ 31, 3), mußte auch schließlich zur zweiten, sinnlicheren Form der Gottesherrschaft führen. Aber die erste, einfachere Form derselben sollte doch wenigstens versucht werden, schon damit die zweite, reichere Form nicht als eine fremde, zufällige Zuthat erscheine; und dieser Versuch macht eben das eigentümliche Wesen der Richterzeit aus. Deshalb bekam Josua, der wie Mose der Führer des ganzen Volkes gewesen, in diesem seinem Amte keinen Nachfolger mehr, sondern die einzelnen Stämme sollten fortan ohne gemeinsames menschliches Oberhaupt je unter ihren besonderen Stammesfürsten und Ältesten stehen (Richt. 20, 2; 11, 5 ff). Nur das geistige Band des gemeinsamen Glaubens an den Einen unsichtbaren Gottkönig, bezw. das gemeinsame Zentralheiligtum sollte sie zusammenhalten.

2. Das Ergebnis dieses Versuchs war freilich im allgemeinen und je länger je mehr ein ungünstiges. Zwar im Anfang zeigt sich das Volk noch lebendig erfüllt von dem brennenden Eifer religiöser Begeisterung, der das Volk unter Josua beseelt hatte (20, 1 f. 10 ff. 35). Aber je mehr allmählich „ein ander Geschlecht aufkam, das den Herrn nicht kannte, noch die Werke, die er an Israel gethan hatte“ (2, 7—10), desto mehr erkaltete jenes Feuer, und ein Geist lässiger Gleichgiltigkeit nahm überhand. Dies zeigte sich zunächst im Verhältnis zu den noch übrigen Resten der Kanaaniter, die namentlich in einzelnen Gegenden noch ziemlich zahlreich waren (§ 51, 1). Die einzelnen Stämme erlahmten im Kampfe gegen dieselben, und statt nach Gottes Befehl den Bann an ihnen zu vollziehen, vertrugen sie sich mit ihnen und duldeten sie nicht bloß in ihrer Mitte, sondern gingen auch engere Verbindungen mit ihnen ein (1, 21. 27. 35; 2, 1—3; 3, 5 f). Die unausbleibliche Folge davon aber war, daß auf diese Weise die Kanaaniter den Israeliten zuerst zu „Netzen und Fallstricken“, dann aber auch zu „Ruthen und Geißeln“ wurden (Jos. 23, 13; Richt. 2, 3). Durch ihre überlegene weltliche Kultur wie durch ihre dem natürlichen Sinn zusagende sinnliche Religion überwanden sie Israel zuerst geistig und innerlich,

dann aber infolge davon auch äußerlich (2, 10—15; 3, 7; 8, 33; 10, 6; 4, 2). Und außer den Kanaanitern, die in ihrer Mitte wohnten, waren es auch sonst ringsum die verschiedenen Nachbarvölker (Mesopotamier, Moabiter, Midianiter und Amalekiter, Ammoniter, Philister), in deren Hand das bethörte Volk bald in seinem ganzen Umfang bald in seinen einzelnen Teilen, bald kürzere bald längere Zeit hingegeben wurde. Doch nicht nur die Freiheit und Selbständigkeit des Volkes ging so immer wieder verloren, sondern auch seine nationale Einheit, die gleichfalls ganz wesentlich auf religiöser Grundlage beruhte. Der Stamm Juda, dem anfangs die Führerrolle zufiel (1, 1 f), zog sich bald selbstgenügsam auf sich zurück (vgl. 15, 9 ff), so daß er bis zum Schlusse der Richterzeit (auch im Lied der Debora) gar nicht mehr genannt wird. Der Stamm Ephraim aber, in dessen Mitte (in Silo) meist das Nationalheiligtum sich befand (21, 19; I Sam. 1, 3 ff), beansprucht zwar mit übermütiger Anmaßung die Führerschaft über die andern Stämme, aber ohne dafür Entsprechendes zu leisten (8, 1 ff; 12, 1 ff). In Wirklichkeit zerfällt so das Volk in verschiedene Stammesgruppen, die sich wenig um einander kümmern und sich einander in bequemem, selbstsüchtigem Stammespartikularismus entziehen, auch wo über einen Teil eine schwere Bedrängnis gekommen (vgl. 5, 15—17; 8, 6—9).

3. Wie aber so Jehova als Herr und König seines Volkes seine strafende Gerechtigkeit an den Abgefallenen beweist, so offenbart er nicht minder seine rettende Macht und Gnade an denen, an welchen seine Züchtigung ihren Zweck erreicht. Hiezu bedient er sich der sog. Richter, die er als seine außerordentlichen Rüstzeuge (als „Propheten der That") ohne Rücksicht auf Stand, Würde und Abstammung, wie ohne Vererbung ihres Amts je nach Bedürfnis erweckt und mit seinem Geiste ausrüstet (22, 16. 18; 3, 9 f. 15; 6, 14. 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6; 15, 14). Diese erretten nicht nur als „Heilande" (3, 9. 15; vgl. Neh. 9, 27) das Volk (oder doch ihren Stamm) von der Herrschaft der äußeren Feinde, sondern sie halten auch nachher noch als meist lebenslängliche Obmänner wenigstens ihres Stammes im Innern Ruhe und Ordnung aufrecht (8, 28; 12, 7. 9. 11. 14). Auch sie können freilich nicht verhüten, daß der Abfall immer aufs neue sich wiederholt (2, 19) und so die ganze Richterzeit in einem ziemlich einförmigen Kreislauf von stets wiederkehrenden Übertretungen des Volkes einerseits und Erweisen des göttlichen Gerichts

und göttlicher Gnade andererseits verläuft. Ein Fortschritt ist hiebei eigentlich nur darin zu erkennen, daß mit der wachsenden Entfremdung von Jehova auch der Ernst der göttlichen Gerichte und der innere Verfall des Volkes zunimmt (10, 6—14). Doch weisen namentlich die zum Teil so langen Ruhezeiten (3, 11. 30; 5, 31; 8, 28) darauf hin, daß auch dieser Zeit neben den greller hervortretenden Schattenseiten ihre mehr verborgenen Lichtseiten nicht fehlen.

Anmerk. 1. Die „Baalim und Astharoth" (2, 11. 13; 3, 7; 10, 6 = die Baal und Astarten), denen die Kinder Israel immer wieder zufielen, sind anzusehen als die verschiedenen Formen der beiden Hauptgottheiten der semitischen und zum Teil auch der kanaanitischen Völker, nämlich des männlichen Baal oder Bel und der weiblichen Astarte oder Baaltis (vgl. die Namen Baal-Berith, Baal-Sebub, Baal-Peor). Dieselben bedeuten sowohl die allgemeine Naturkraft, die immer wieder Neues aus sich erzeugt, als insbesondere die für die Erde wichtigsten Gestirne der Sonne und des Mondes. Sofern aber die Naturkräfte neben ihrer hervorbringenden auch eine zerstörende Wirkung ausüben, fällt mit Baal wesentlich zusammen der Kamos der Moabiter und der Moloch (oder Milkom) der Ammoniter (IV Mos. 21, 29; I Kön. 11, 7. 33), denen Menschenopfer dargebracht wurden.

Anmerk. 2. Auch soweit der Jehovadienst in der Richterzeit noch vorhanden war, war er jedenfalls nicht streng an das Zentralheiligtum (zu Silo) und das Haus Aarons gebunden, sondern es wurde da und dort geopfert, auch von gewöhnlichen Leviten (17, 7—13), ja selbst von Nichtleviten (6, 18 ff. 24 ff; 13, 19 ff). Nicht selten sank auch der Jehovadienst in dieser Zeit in Bilderdienst zurück (17, 3; 18, 14 ff. 30 f). Und selbst bei den hervorragendsten Jehovadienern der Richterzeit tritt immerhin, verglichen mit der Zeit Moses und Josuas, ein bedeutender Abstand zu Tage sowohl hinsichtlich der Klarheit ihrer religiösen Erkenntnis als hinsichtlich der Reinheit ihrer sittlich religiösen Gesinnung (z. B. 3, 19 ff; 5, 24 ff; 11, 35 ff; 16, 28 ff).

Anmerk. 3. Der Name „Richter" (hebräisch: Schophetim) wird von den einen nach Ps. 2, 10; 148, 11 2c in dem ganz allgemeinen Sinne von (nichtköniglichen) „Obmännern" gefaßt; andere dagegen verstehen ihn nach II Sam. 18, 19; Jes. 1, 17; Ps. 10, 18; 43, 1 2c in besonderem Sinne von solchen, die dem Volke gegen ihre Feinde „Recht schaffen" (also gleichbedeutend mit dem Namen Heilande).

§ 55. Die wichtigsten Richter im einzelnen.

1. Debora (aus Ephraim), die „Mutter in Israel" (5, 7), die „Richterin und Prophetin" (4, 4 f), hat zwar nicht mitgekämpft,

aber durch ihren prophetischen Rat und Zuspruch den darniederliegenden Mut der Männer aufgerichtet (4, 6—10. 14). Hiemit hat sie wesentlich beigetragen zum Siege des Naphthaliten Barak über die nördlichen Kanaaniter, wodurch nicht allein das Gebiet der nördlichen Stämme von langer Unterdrückung befreit, sondern auch die noch besonders starke Macht der nördlichen Kanaaniter bleibend gebrochen wurde (4, 2 f. 16. 23 f). Das „Lied Deboras" in K. 5 zeugt nicht bloß durch seine hohe dichterische Schönheit von einer nicht geringen geistigen Bildung, sondern auch nach seinem Inhalte von einem lebendigen Bewußtsein der eigentümlichen Stellung Israels als des Volkes Jehovas, das des Herrn Kriege führt (vgl. 5, 2. 5. 13. 20. 23. 31).

2. Gideon (aus Westmanasse) ist nächst Samuel der größte unter den Richtern. Er muß freilich erst in seiner eigenen nächsten Umgebung den Baalsdienst zerstören („Jerubbaal", 6, 25—32) und Zeichen und Wunder sehen (6, 13—17. 21. 36—40), ehe er der unverzagte Held des Glaubens wird, der mit den kleinsten Mitteln das Größte wagt und vollführt (7, 2—8; vgl. Jes. 9, 4; 10, 26). Seine echt theokratische Gesinnung beweist er noch in der Ablehnung der Königskrone, die ihm seitens der durch ihn befreiten Stämme angeboten wird (8, 22 f). Aber schließlich gerät auch er auf einen verhängnisvollen Abweg, indem er in selbstsüchtiger Fürsorge für sich und seine Familie, aber in Wahrheit zum Verderben seines eigenen Hauses (vgl. 8, 35; 9, 5), ein Privatheiligtum errichtet, das dann später, wie es scheint, in ein vielbenütztes Götzenheiligtum umgewandelt worden ist (8, 27. 33).

3. Jephtha, der Held aus Gilead, wirkt als Richter wahrscheinlich gleichzeitig mit Simson, Eli und Samuel (vgl. 10, 7). Er befreit das Ostjordanland von den Ammonitern (11, 32 f) und weist die Anmaßungen Ephraims kräftig zurück (12, 1—6). Seine theokratische Gesinnung bethätigt er vornehmlich in der strengen Erfüllung seines Gelübdes, bei der nach dem Wortlaute (11, 30 f. 34—40), wie nach der Ähnlichkeit von I Sam. 14, 24. 43—45 doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit an wirkliche Tötung (nicht bloß an Weihe zu ehelosem Dienst am Heiligtum) zu denken ist.

4. Simson, vom Stamme Dan, von Geburt an ein Nasiräer (13, 5), wirkt zur Zeit des vierzigjährigen philistäischen Druckes, gleichzeitig mit Eli und Samuel und wahrscheinlich auch Jephtha,

nicht als Heerführer, sondern als einzelner Widersacher der Philister, die er mit aller möglichen Schmach überschüttet. Indem er damit den gänzlich darniederliegenden Mut seiner Landsleute (vgl. 15, 10 ff) wieder in etwas hebt, „fängt er an Israel zu erlösen" (13, 5). Vollenden freilich kann er dieses angefangene Werk nicht, teils weil das Volk zu seiner Zeit noch nicht genügend dafür vorbereitet ist (s. § 61, 1. 2), teils weil er selbst seine gottverliehene Kraft noch allzusehr seinem mutwillig spielenden Übermut und seiner ungezügelten Sinnlichkeit dienstbar macht. Immerhin aber fühlt sich auch Simson dabei noch immer in gewissem Sinne als ein Werkzeug des Herrn (15, 18 f; 16, 17. 28).

§ 56. Das Buch Ruth.

1. Die in dem Buche Ruth erzählten Begebenheiten fallen in die Richterzeit, ohngefähr 100 Jahre vor David. Dieselben sollen teils allgemein den Segen frommen Familiensinnes ins Licht stellen, teils insbesondere über die Vorgeschichte des Davidischen Königshauses Aufschluß geben (Ruth 4, 17—22), wie nämlich schon die Vorfahren desselben durch Frömmigkeit und Gesetzestreue sich ausgezeichnet. Die besonders anmutige Erzählung führt uns ein Bild behaglicher Ruhe und gesicherter theokratischer Ordnung vor, wie es sich gewiß auch sonst in der Richterzeit gefunden hat, namentlich innerhalb des Stammes Juda, der bis zuletzt mehr als die andern Stämme von äußerer Bedrängnis wie innerer Zerrüttung verschont blieb.

2. Das Buch Ruth ist jedenfalls erst geschrieben, nachdem das Davidische Haus bereits zur Herrschaft gekommen war, aber anderseits auch noch vor der Zeit Esras, in welcher Ehen mit nichtjüdischen (auch moabitischen) Frauen verpönt waren (Esra 9, 1 ff; Neh. 13, 1 ff).

Dritte Abteilung.

Der Gottesstaat mit menschlichem Königtum.

§ 57. Die Quellen. a) Die Bücher Samuelis.

1. Die Quellen für die Zeit, in welcher der Gottesstaat mit einem menschlichen Königtum ausgestattet war, sind einerseits die

Bücher Samuelis, die Bücher der Könige und die Bücher der Chronik, anderseits — wenigstens für die spätere Zeit — die eigentlich prophetischen Bücher mit ihren zahlreichen Beziehungen auf die jeweilige Zeitgeschichte.

2. Die Bücher Samuelis bildeten ursprünglich im jüdischen Kanon nur Ein Buch mit dem Namen „Buch Samuel". In der LXX und nach ihrem Vorgang in der Vulgata (und somit auch in den heutigen katholischen Bibeln) erscheint das Buch in zwei Bücher geteilt unter dem (angemessenen) Namen: erstes und zweites Buch der Könige. Die Zweiteilung, aber unter dem Namen: erstes und zweites Buch Samuelis, wurde im Jahr 1517 auch in die (gedruckten) hebräischen Bibeln eingeführt und so von Luther übernommen. Der Name „Bücher Samuelis", obwohl minder angemessen, rechtfertigt sich doch dadurch, daß eben Samuel es ist, durch den auch die beiden Könige Saul und David eingesetzt und gesalbt worden.

3. Das in diesen beiden Büchern enthaltene Geschichtswerk zerfällt seinem Inhalte nach in drei Teile: a) die Geschichte Samuels, I K. 1—12; b) die Geschichte Sauls und in sie verflochten die Jugendgeschichte Davids, I K. 13—31; c) die Geschichte der Regierung Davids, II K. 1—24. Es werden so in dem Werke die Anfänge des theokratischen Königtums in Israel geschildert, und zwar a) nach seiner Vorbereitung und Begründung durch Samuel; b) nach seiner mißglückten Darstellung in Saul; und c) nach seiner wahren und vorbildlichen Darstellung in David.

4. Geschrieben ist das Werk nach verschiedenen Quellenschriften (vgl. z. B. II 1, 18 u. I Chron. 30, 29), die von einem Propheten nach einheitlichem prophetischem Gesichtspunkte (eben dem Werden und Wesen des menschlichen Königtums innerhalb der Theokratie) zu einem Werke zusammengearbeitet sind. Dabei hat freilich dieser letzte Verfasser die verschiedenen Quellen zum Teil ohne Vermittlung nebeneinander gestellt, so daß einzelnes doppelt, und zwar nicht immer in ganz zusammenstimmender Weise erzählt ist (vgl. z. B. I K. 16 mit I K. 17; ferner I 10, 10—12, mit I 19, 24; I 7, 13 mit 9, 16; 13, 19 ꝛc). Wie das Buch jetzt vorliegt, ist es jedenfalls geraume Zeit nach den erzählten Ereignissen entstanden (vgl. das häufige „bis auf diesen Tag" in I 5, 5; 6, 18; 30, 25; II 4, 3; 6, 8; 18, 18), und zwar erst nach der Teilung des davidischen

Reiches in die beiden Reiche Israel und Juda (I 17, 52; 18, 16; 27, 6; II 3, 10; 5, 5; 24, 1). Andererseits ist das Werk zweifellos vor den Büchern der Könige und von einem andern Verfasser abgefaßt. Denn es legt auf den einheitlichen Gottesdienst an Einer Opferstätte nirgends schon ein ähnliches Gewicht wie die Bücher der Könige oder gar die Bücher der Chronik (vgl. vielmehr I 7, 9. 17; 9, 12; 10, 8; II 15, 32; 24, 18). Dabei zeichnet sich namentlich das erste Buch durch ganz besondere Schönheit und lebensvolle Anschaulichkeit seiner geschichtlichen Darstellung aus, was wohl darin seinen Grund hat, daß die ursprünglichen Verfasser der später zusammengearbeiteten Quellenschriften den Ereignissen selbst näher standen (Samuel und seine Schüler?).

§ 58. b) Die Bücher der Könige.

1. Auch die beiden Bücher der Könige bildeten ursprünglich nur Ein Buch (Buch der Könige), das erst durch die LXX (und zwar in ungeschickter Weise, denn vgl. I 22, 52 ff mit II 1, 1 ff) in zwei Bücher unter dem Namen „drittes und viertes Buch der Könige“ geteilt wurde (ebenso in der Vulgata und den katholischen Bibeln). Dieselbe Zweiteilung wurde gleichzeitig mit der der Bücher Samuelis auch in die gedruckten hebräischen Bibeln aufgenommen (und so von Luther angenommen), aber unter der Bezeichnung „erstes und zweites Buch der Könige“.

2. Das Buch, das geflissentlich an die Bücher Samuelis anknüpft und eine Fortsetzung derselben sein will, zerfällt in drei Hauptteile: a) Regierung Salomos, I K. 1—11; b) gleichzeitige (synchronische) Geschichte der beiden getrennten Reiche bis zum Untergang des nördlichen Reichs, I K. 12—II K. 17; c) Schlußgeschichte des Reiches Juda bis zum babylonischen Exil, II K. 18—25. Verfaßt ist das Buch von einem in Babylon (vgl. I 4, 24) im Exil lebenden Propheten, und zwar noch vor dem Schlusse des Exils, auf den nirgends hingedeutet ist (vgl. II 25, 27; Evil-Merodoch regierte von 561—560). Die allgemeinen (prophetischen) Gesichtspunkte, die ihn bei seiner Geschichtsdarstellung geleitet, spricht der Verfasser selbst in dem Abschnitte II 17, 7—23 aus. Es sind wesentlich dieselben, die auch dem Buche der Richter und den Büchern Samuelis zu Grunde liegen, nur daß in den Büchern der Könige auf die durch das Gesetz befohlene Einheit des Gottesdienstes ein

entschieden stärkeres Gewicht gelegt wird. In der Hauptsache aber soll hier dem Volk beider Reiche, deren bisherige Geschichte gleichmäßig im Exile geendet, an der Hand dieser Geschichte zum Bewußtsein gebracht werden, wie und wodurch es bei ihnen so weit gekommen und wie und wovon allein für sie noch etwas zu erhoffen sei. Der Grund der gegenwärtigen Erniedrigung des einst so hochbegnadigten Volkes liege nämlich in nichts anderem, als daß sie trotz aller so reichlichen Mahnungen und Warnungen der Propheten, die der Herr immer aufs neue zu ihnen gesandt (II 17, 13 f), doch immer wieder dem Gesetze des Herrn ungehorsam gewesen seien, namentlich hinsichtlich der vom Gesetz geforderten Verehrung des Einen wahren Gottes (im Gegensatz sowohl zum Götzendienst als zum Bilderdienst als endlich auch zum Höhendienst). Das müsse das Volk in seiner gegenwärtigen Heimsuchung bußfertig erkennen, wenn es auf Erlösung hoffen wolle. Aber wenn es dies erkenne, so habe es auch keinerlei Ursache zu verzagen. Denn die Verheißung, die dem erwählten Hause Davids und der erwählten Stadt Jerusalem gegeben worden (vgl. I 2, 4; 6, 12; 11, 12 f. 36. 39; 14, 21; II 8, 19; 19, 34; 20, 6), gelten doch auch heute noch und eröffnen unter allem Dunkel der Gegenwart eine tröstliche Aussicht auf eine lichtere Zukunft (vgl. auch den Hoffnungsschimmer in II 25, 27—30).

3. Auch bei unserem Buche sind verschiedene Quellenschriften benützt, wie die „Geschichte Salomos" (I 11, 41) und ohne Zweifel auch selbständige Schriften über die Propheten Elia und Elisa. Von besonderer Bedeutung sind aber die von I K. 14 an durch das ganze Buch immer wieder angeführten „Annalen der Könige Israels" (I 14,19; 15,31; 16,5 ꝛc) und die „Annalen der Könige Judas" (I 14, 29; 15, 7. 23 ꝛc), unter denen nach der gegenwärtig verbreitetsten Ansicht die amtlichen Reichsannalen beider Reiche zu verstehen sind. Allerdings ist der Verfasser bei der Benützung dieser seiner Quellen freier verfahren als der Verfasser der Bücher Samuelis. Er spricht über jeden König sein theokratisch-prophetisches Urteil aus, und zwar immer in denselben gleichmäßig wiederkehrenden Formeln (I 15, 3. 11. 26. 34; 16, 19. 25 ꝛc); er benützt von seinen Quellen nur das, was seinem Grundgedanken dient (I 14, 19. 29 ꝛc), und von ihm stammt wohl insbesondere die synchronistische Nebeneinanderstellung der Geschichte der beiden Reiche, die manchmal auch auf bloßen Berechnungen des Verfassers zu beruhen scheint (s. § 70 Anm.).

§ 59. c) Die Bücher der Chronik.

1. Die Bücher der Chronik waren gleichfalls ursprünglich nur Ein Buch, das erst durch die LXX (und nach ihr in der Vulgata) in zwei Bücher geteilt wurde. Im hebräischen Kanon nahm dasselbe die letzte Stelle ein, obwohl es ursprünglich ohne Zweifel mit den Büchern Esra und Nehemia Ein von demselben Verfasser stammendes Buch bildete. Aber der erste Teil dieses großen, zusammengehörigen Werkes (unsere Bücher der Chronik) wurde erst nach dem zweiten (aus unsern Büchern Esra und Nehemia bestehenden) Teile dem Kanon einverleibt, weil über die frühere Geschichte Israels bis zum babylonischen Exil bereits eine zusammenhängende Darstellung (im Pentateuch und den sog. „vordern Propheten", s. § 1, 2) in den Kanon aufgenommen war.

2. Die Bücher der Chronik zerfallen in 4 Hauptteile: a) Geschlechtsregister (mit untermischten geschichtlichen Notizen) von Adam bis zur Zeit nach Serubabel, übrigens mit unverkennbarer Bevorzugung der (hauptsächlich an der Rückkehr aus dem Exil beteiligten) Stämme Juda, Benjamin und Levi, sowie insbesondere der Bewohner von Jerusalem — I K. 1—10; b) Geschichte der (jerusalemitischen) Regierung Davids — I K. 11—30; c) Geschichte der Regierung Salomos — II K. 1—9; d) Geschichte der übrigen Könige aus dem Hause Davids bis zur Rückkehr aus dem Exil — II K. 10—36.

3. Tiefere prophetische Gedanken und Gesichtspunkte fehlen zwar auch in den Büchern der Chronik nicht (vgl. I K. 18; II 7, 12 ff; 15, 1 ff; 16, 7 ff; K. 18). Aber im ganzen ist doch die Darstellung derselben von einem einseitig levitisch-priesterlichen Geiste beherrscht und infolge dessen trotz ihres scheinbar so umfassenden (auf den Anfang der Menschheit zurückgreifenden) Rahmens auf einen ziemlich engen Kreis beschränkt. Es dreht sich hier nämlich fast alles um den Tempel in Jerusalem als den Mittelpunkt wie des theokratischen Lebens überhaupt, so inbesondere auch der theokratischen Geschichte. Daher wird schon im allgemeinen nur die Geschichte des Reiches Juda, in dessen Mitte der Tempel in Jerusalem sich befand, erzählt und die Geschichte des Reiches Israel, das sich von Anfang bis zu Ende von dem Tempel in Jerusalem losgesagt, ganz übergangen. Daher werden ferner am ausführlichsten diejenigen Könige Judas behandelt, die sich in besonderer Weise entweder um den

Tempel in Jerusalem und den Tempeldienst verdient gemacht oder an demselben versündigt haben (David, Salomo, Assa, Josaphat, Hiskia, Manasse, Josia), und zwar so, daß sowohl das Glück als das Unglück dieser Könige vornehmlich eben aus ihrem Verhalten zum Tempel hergeleitet wird (vgl. I 30, 9 ff. 20 ff; II 13, 10 ff; 23, 18 ff; 26, 16 ff; 28, 2 ff; 29, 5 ff; 30, 21 ff; 33, 7 ff). Und es ist dabei sicher auch nicht zufällig, daß von den Königen, die besonders viel für den Tempel gethan, nur die Lichtseiten hervorgehoben, die Schattenseiten aber wenigstens nicht erwähnt werden (Davids Ehebruch, die Empörung Absaloms, die Vielweiberei und der Fall Salomos, die Demütigung Hiskias durch Sanherib).

4. Verfasser des Buches ist so jedenfalls nicht ein Prophet, sondern ein Priester oder Levit. Und zwar kann derselbe nach I 3, 19 ff, wo noch 5—6 Glieder nach Serubabel aufgezählt werden, nicht vor der letzten Zeit der persischen Herrschaft gelebt und geschrieben haben. Gewiß hat derselbe unsere kanonischen Bücher Samuels und der Könige gekannt und benützt. Aber unter der vielfach von ihm angeführten „Geschichte der Könige Judas und Israels" (II 16, 11; 25, 26; 27, 7; 28, 26 ꝛc.) ist wohl nicht unser Buch der Könige zu verstehen, sondern eine ähnliche, aber ausführlichere synchronistische Darstellung der Geschichte der beiden Reiche, die zunächst auch auf die Reichsannalen der beiden Reiche sich stützte, aber außerdem zugleich auf die geschichtlichen Aufzeichnungen verschiedener Propheten (des Samuel, Nathan, Gad, Ahia, Jeddi, Iddo, Jesaja; vgl. I 30, 29; II 9, 29; 12, 15; 26, 22; 33, 19, besonders aber II 20, 34; 32, 32). Deshalb verdanken wir auch trotz der Freiheit, mit der der Verfasser unseres Buches aus den ihm zu Gebote stehenden reichen Quellen ausgewählt hat, eben der Chronik eine Reihe wertvoller geschichtlicher Nachrichten, die die Darstellung der früheren alttestamentlichen Geschichtsbücher nicht unwesentlich ergänzen.

Anmerk. Die auffallend großen Zahlen, die sich zuweilen in den Büchern der Chronik finden (z. B. II 13, 3. 17; 14, 8. 9—13; 17, 14—18; I 23, 14), beruhen vielleicht zum Teil auf alten Schreibfehlern.

Erstes Kapitel.

Die Vorbereitung und Begründung des menschlichen Königtums.

§ 60. Allgemeiner Gesichtspunkt.

Der Versuch, die Gottesherrschaft in Israel zunächst in einer einfacheren, geistigeren Form ohne menschliches Königtum darzustellen, war in der Richterzeit gemacht worden (§ 54, 1). Aber eben die Richterzeit hatte es mehr und mehr bewiesen, daß diese einfache Form für das Volk zu ideal und geistig sei und deshalb eine sinnlichere Ausgestaltung und gleichsam Verdichtung der Gottesherrschaft in einem ständigen menschlichen Königtum auf die Dauer nicht entbehrt werden könne. Nur bedurfte es, ehe Gott selbst dieses Bedürfnis befriedigen konnte, zuvor geeigneter Vorbereitungen, damit diese neue Form nicht von vornherein dem Volke statt zum Heil und Segen vielmehr zum Unheil und Unsegen ausschlage. Alle diese Vorbereitungen knüpfen sich an den Namen und die Wirksamkeit Samuels, der zwar auch der letzte der Richter ist (I Sam. 12, 11), aber seine Hauptbedeutung darin hat, daß er eine neue Zeit des alttestamentlichen Gottesstaates herbeiführt (§ 53, Anm. 2).

§ 61. Samuels prophetische und richterliche Wirksamkeit.

1. Samuel, der Sohn des in Ephraim lebenden Leviten Elkana, aus dem Geschlechte Korahs (I Chron. 7, 22—28), war wie Simson von Geburt an ein Nasiräer (I Sam. 1, 11). Ihm fiel zunächst die Aufgabe zu, als Reformator seines Volkes den zwei Hauptschäden der Richterzeit zu steuern, nämlich einerseits der fortwährenden Neigung des Volkes zum Abfall und Götzendienst, die auch durch die meist oberflächlichen Bekehrungen der Richterzeit nicht überwunden worden war, und andererseits der dadurch verschuldeten und bewirkten Auflösung des Volkes in einzelne Stammeskreise, die sich selbstisch gegen einander abschlossen (s. § 54, 2). Nach beiden Seiten hin wurde ihm von Gott selbst aufs wirksamste vorgearbeitet. Denn nicht nur war die Unterdrückung durch die Philister, unter der damals fast das ganze Volk und Land 40 Jahre lang seufzte, die schwerste, längste und ausgedehnteste, die je während der ganzen Richterzeit über die Kinder Israel gekommen (Richt. 13, 1; 15, 9—11;

I Sam. 13, 19—22), sondern es war auch der Befreiungsversuch, den das Volk nach 20 Jahren in abergläubischem Eigenwillen unternommen, kläglich gescheitert (I Sam. K. 4). Insbesondere war auch das schuldbeladene hohepriesterliche Haus, das für eine innere Erhebung des Volkes nur ein Hindernis geworden war, durch Gottes Gericht für längere Zeit außer Wirksamkeit gesetzt worden (I Sam. 4, 11. 18).

2. Die Rettung für das Volk konnte so nicht vom Priestertum kommen, aber auch nicht vom gewöhnlichen Richtertum, sondern nur von einem wahrhaftigen, dem Mose ähnlichen Propheten. Und in der That ist Samuel nicht nur der hervorragendste Prophet seit Mose (I Sam. 3, 19—21; vgl. Jer. 15, 1; Ps. 99, 6), sondern derjenige, von dem an erst das Prophetentum sich in fast ununterbrochener Reihe durch die ganze fernere Geschichte Israels hindurchzieht (vgl. Apostelg. 3, 24). Zwanzig Jahre lang reist er unermüdet im Lande umher und predigt seinem Volke Gottes Recht und Gesetz, bis er endlich eine Frucht seiner Arbeit schauen darf. Aber da gelingt es ihm auch wirklich, das schon durch das gemeinsame Unglück wieder mehr zusammengeführte „ganze Israel" auch in gemeinsamer ernster Buße und Trauer über seinen schweren Abfall innerlich zu einigen (I Sam. 7, 2—4). Diese Bekehrung zu Jehova, die Samuel durch seine prophetisch-reformatorische Thätigkeit zu stande gebracht, war jedenfalls die tiefste und gründlichste seit den Zeiten Moses und Josuas. Sie war aber auch die dauerndste, die noch bis zum Ende der Regierung Salomos nachwirkte.

3. Und eben deshalb mußte die so erfolgreiche prophetisch-reformatorische Thätigkeit Samuels von selbst auch zur richterlichen werden. Auf dem allgemeinen Buß- und Bettag zu Mizpa (7, 5 f) wird nämlich dem innerlich umgewandelten Volk auch eine herrliche äußere Erlösung zu teil, zwar nicht durch das Schwert Samuels, aber durch sein noch mächtigeres Gebet (7, 7—14). Und von jetzt an hält Samuel auch im Frieden als Richter Gottes Gesetz und Ordnung unter dem Volke aufrecht (7, 15—17). Ja er ist in der Zeit, da das geordnete Priestertum und der Gottesdienst am Zentralheiligtum darniederliegt, in freiem Sinn und Geist auch auf einen anderweitigen gottesdienstlichen Ersatz bedacht (7, 9. 17; 10, 8; 16, 2 ff). Vollends seine prophetische Thätigkeit geht neben seiner richterlichen ununterbrochen fort. Nur beweist sie sich jetzt vornehmlich darin, daß Samuel die religiöse Bewegung und Erweckung, die er unter dem Volke an-

gefacht, auch ferner zu erhalten und weiterzuleiten sucht durch Sammlung der besonders von der Bewegung Ergriffenen zu den sogenannten Prophetenschulen oder Prophetenvereinen.

Anmerk. 1. Das Wasserausgießen in 7, 6 erklärt sich aus Ps. 6, 7.

Anmerk. 2. Die Mitglieder der Prophetenschulen beschäftigten sich unter der Leitung eines Vorstehers (zunächst Samuels I Sam. 19, 20) in gemeinsamem Zusammenleben (II Kön. 4, 38; 6, 1) mit dem Gesetz und der heiligen Geschichte (bezw. auch mit Aufzeichnen der heiligen Geschichte), sodann mit heiliger Musik und Dichtkunst (I Sam. 10, 5; 19, 20) und frommen Übungen. Damit war der Fortbestand des Prophetentums in Israel gesichert, weil Kenntnis des Gesetzes und der heiligen Geschichte und eine gewisse dichterische Vorbildung zu den menschlichen Erfordernissen des Prophetentums gehörten.

§ 62. Die Begründung des Königtums.

1. Durch die erfolgreiche reformatorische Thätigkeit Samuels waren die Vorbedingungen für ein menschliches Königtum (Wiederaufrichtung der theokratischen Volksordnung und der nationalen Einheit) wenigstens soweit hergestellt, daß das neue Königtum nicht notwendig auf die Abwege heidnischer Selbstherrlichkeit oder eines engherzigen Stammespartikularismus geraten mußte. Gleichwohl sollte der Zeitpunkt, in welchem Gott selber seinem Volk den rechten König geben konnte und wollte, ihm unbedingt überlassen bleiben. Und es verrät einen entschiedenen Mangel an echttheokratischer Gesinnung beim Volke, daß dasselbe, statt geduldig auf die Zeit und Stunde des Herrn zu warten, vielmehr in eigenwilliger Ungeduld voreilig das Königtum verlangt. Denn dieses Verlangen ist zwar zunächst veranlaßt durch die scheinbar nicht unbegründete Besorgnis, es möchten nach dem Tode Samuels im Innern und nach außen dieselben Zustände wiederkehren wie unter Eli (I Sam. 8, 1—5; 12, 12). Aber in Wahrheit spricht sich doch in jenem Verlangen neben wehthuendem Undank gegen Samuel (8, 6) die im letzten Grund heidnische Ansicht aus, als ob das Glück und die Sicherheit des Volkes nicht durch sein Verhältnis zu Gott bedingt sei, sondern durch eine äußere Verfassungsänderung und ein äußerlich glänzendes Königtum („wie die Heiden haben" 8, 5—8. 20). Demgemäß erklärt auch der Herr selbst, daß jene Forderung des Volkes eine Verwerfung nicht sowohl des Richtertums Samuels als seines eigenen Königtums über Israel in sich schließe (8, 7; 10, 18 f; 12, 12).

2. Da aber trotzdem das Volk mit eigensinnigem Ungestüm auf seinem Begehren beharrt (8, 9 ff; 19 f), gewährt ihm Gott dasselbe (8, 22), und zwar so, daß er auch jetzt noch soweit möglich die Sache zum Besten des Volkes lenkt. Er selber wählt den König, den tüchtigsten, der damals (vor David) unter dem Volke zu haben war (10, 24), und er läßt denselben auch durch Samuel ausdrücklich auf das (wohl in V Mos. 17, 14—20 erhaltene) Recht des theokratischen Königs verpflichten (I Sam. 10, 25). Nachdem sodann der Erwählte des Herrn sich durch eine königliche That als König erprobt und hiedurch eine feierliche Bestätigung seines Königtums seitens des Volkes erlangt hat (K. 11), legt Samuel zwar sein Richteramt, das nunmehr auf den König übergegangen, nieder (K. 12). Dies jedoch nicht so, als wollte er sich damit überhaupt vom öffentlichen Leben zurückziehen. Vielmehr fühlt er sich auch fernerhin wie bisher verpflichtet, priesterlich fürbittend für sein Volk einzutreten (12, 23); und er muß überdies fortfahren, als Prophet des Herrn das Volk und seinen König „den guten und richtigen Weg zu lehren" (12, 23—25). Ja eben mit der Aufrichtung des theokratischen Königtums ist auch dem theokratischen Prophetentum eine ganz neue und hervorragend wichtige Stellung und Aufgabe erwachsen.

3. Der theokratische König Israels soll nämlich nicht wie die selbstherrlichen (autokratischen) Könige der Heiden nur seinem eigenen Belieben folgen. Als „Fürst über das Volk und Erbteil des Herrn" (I Sam. 10, 1; II 7, 8), als „der auf dem Stuhl des Königreichs des Herrn sitzende" Statthalter und Stellvertreter Gottes (I Chron. 29, 5; 30, 23) soll er vielmehr nichts anderes sein und auch nichts anderes sein wollen, als der Arm Gottes, der Gottes Befehle vollstreckt. Darin liegt beides, sowohl seine Hoheit und Würde als seine Schranke. Denn er (der theokratische König) ist es, durch den Jehova seinem Volke Hilfe, Heil und Segen verleiht, durch den er sein Volk beschirmt und Ordnung, Recht und Gerechtigkeit unter ihm aufrecht erhält (I Sam. 25, 28; II 3, 18; Ps. 21). Auf ihn allein (nicht auch auf die Propheten oder Priester) wird darum der ursprünglich dem ganzen Volke beigelegte Namen des „Sohnes Gottes" noch besonders übertragen (II Sam. 7, 14; Ps. 89, 27). Bei alledem ist er jedoch in keiner Weise ein unumschränkter Herrscher, sondern er ist durchaus gebunden (zwar nicht an den Willen

des Volkes, aber) an den Willen und das Gesetz Gottes (V Mos. 17, 18 f; II Kön. 11, 12. 17; Ps. 18, 23). Der Wille Gottes aber, so weit er im einzelnen Falle durch die besonderen geschichtlichen Verhältnisse bestimmt ist, kommt ihm durch den Propheten als den Mund Gottes zu. Dieser steht darum, sofern er Prophet ist, dem Könige in selbständiger Machtvollkommenheit zur Seite, mit dem unzweifelhaften Rechte, wie das Volk so auch den König im Namen des Herrn zu ermahnen und zu strafen (vgl. Jer. 26, 16 ff). Ja der gesunde Bestand des theokratischen Königtums ist geradezu bedingt durch den ununterbrochenen Bestand eines ihm beigeordneten, selbständigen Prophetentums. Daher wird es auch nicht bloß als ein Mangel, sondern als ein göttliches Gericht empfunden, wenn dem Königtum die Stütze und der Rat des Prophetentums fehlt (I Sam. 28, 6; vgl. Ps. 74, 9; Amos 8, 12 ff).

Zweites Kapitel.

Das einheitliche Königtum über das ganze Volk.

§ 63. König Saul.

1. Saul, der Sohn des Kis vom Stamme Benjamin, aus Gibea, war von Natur wie durch den Geist Gottes (I Sam. 10, 6. 9 ff) ausgerüstet mit manchen edlen, königlichen Eigenschaften. Er war ein tapferer Kriegsheld (II 1, 22 ff), ritterlich großherzig (I 10, 27; 11, 12 f), voll Eifer für Gottes Recht und Gesetz (I 28, 3. 9; 14, 32—34) und im Anfang auch der Leitung Gottes und seines Propheten willig gehorsam (14, 37. 41 ff; 15, 1—4; vgl. 28, 6). Und so war denn auch die erste Zeit seiner Regierung eine für das Volk glückliche. Denn er machte (mit seinem heldenmütigen Sohne Jonathan) nicht nur der abermaligen schimpflichen Unterdrückung Israels durch die Philister ein Ende (I 13, 6. 19—22; 14, 1—46), sondern schlug auch die andern Nachbarvölker, welche die Israeliten plagten, siegreich zurück (14, 47 f).

2. Gleichwohl zeigte es sich bald und je länger je mehr, daß Saul gerade die Hauptsache, nämlich ein tieferes Verständnis für die eigentümliche Stellung und Aufgabe des theokratischen Königs, fehle. Von vielleicht zahlreicheren Beweisen dieser Art erzählt uns die h. Schrift wenigstens zwei. Das einemal ver-

sündigt sich Saul durch ungeduldig kleingläubige Verzagtheit (I Sam. 13, 8 f. 11 f; vgl. dagegen Richt. 7, 4 ff), das anderemal durch eigenwillig selbstherrliche Mißachtung eines ausdrücklichen Gottesbefehls (15, 3. 8 f. 11. 24), was beides dem Berufe des theokratischen Königs widerspricht. Daher gebietet auch der Herr Samuel, dem König die göttliche Verwerfung anzukünden, — das erstemal noch unbestimmt, nur hinsichtlich der Nachfolge seines Geschlechts (13, 13 f), das zweitemal ganz bestimmt und unwiderruflich, auch in Bezug auf seine eigene Person (15, 16—29). Und der Prophet kommt diesem Gebote nach, wenn auch mit blutendem Herzen und in bleibendem Leid über die Verwerfung des Fürsten, den er einst so hochgehalten (15, 11. 35; 16, 1). Er kann den vom Herrn Verworfenen von nun an nur noch beklagen, ihm aber nicht mehr helfen. Darum tritt er ihm auch äußerlich ferne (15, 35; vgl. jedoch 19, 24). Ja nach der gottbefohlenen Salbung Davids (K. 16) zieht er sich überhaupt ganz von seiner öffentlichen (politisch-prophetischen) Wirksamkeit zurück, um abermals in der Stille, namentlich mittels der noch immer von ihm geleiteten Prophetenvereine (19, 18 ff), in dunkler Wartezeit einer neuen, besseren Zukunft vorzuarbeiten.

3. Saul selbst aber bleibt zwar noch länger König, da Davids Zeit noch nicht gekommen ist. Aber des guten göttlichen Geistes und jeglicher Offenbarung Gottes beraubt (16, 14; 28, 6), hört er auf, theokratischer König zu sein. Unter dem Banne eines selbstverschuldeten Gerichts und eines immer bewußteren Widerstrebens gegen Gottes Ratschluß (23, 17; 24, 21; 26, 25) büßt er auch seine früheren edleren Eigenschaften immer mehr ein. Aus dem einst so hochherzigen Fürsten wird je länger je mehr ein finsterer, argwöhnischer und grausamer Despot, der dem Streben, sich und seiner Familie um jeden Preis den Thron zu sichern, rücksichtslos alles andere opfert, — nicht nur den Frieden seines eigenen Hauses, sondern auch die Achtung und Liebe seines Volkes, wie die geheiligten Rechte des Priestertums (19, 10 ff; 20, 30 ff; 22, 6—19; 23, 19—23; K. 26). Und so nimmt er denn schließlich in tragischem Widerspruche mit dem, was er sein konnte und sollte, auch ein Ende mit Schrecken. Und nicht nur er für seine Person endet so traurig, sondern er hinterläßt auch das Reich, das unter ihm eine Zeit lang einen so kräftigen Aufschwung genommen, aufs neue in furchtbarer Zerrüttung (31, 7).

Anmerk. Die Regierung Sauls dauerte keinenfalls (nach der jüdischen Überlieferung vgl. Apostelg. 13, 21) vierzig Jahre, sondern wohl nur ungefähr zwanzig Jahre.

§ 64. David.

1. David, der Sohn Isais, vom Stamme Juda aus Bethlehem, konnte nicht sofort nach der Verwerfung Sauls den Thron besteigen, sondern er mußte erst in verschiedener Weise hiefür vorbereitet werden. Zunächst geschah dies durch seinen längeren Aufenthalt am Hofe Sauls, wo er mit den Aufgaben und Geschäften des Königtums bekannt werden und insbesondere das Kriegführen lernen, auch schon jetzt die Augen des Volkes auf sich lenken sollte (I Sam. 18, 6 f. 13—16. 30; II 5, 2). Zu dieser menschlichen Schule mußte dann aber auch bei ihm (wie einst bei Mose § 25, 1) die göttliche Erziehungsschule kommen in der schweren Leidens- und Verfolgungszeit, die ihm durch Sauls eifersüchtigen Haß bereitet und nur durch Jonathans großherzig selbstlose Freundschaft einigermaßen versüßt wurde (18, 1. 3. 8—12. 29; 19, 1 ff; 20, 27 ff. 41 f; 23, 16—18; II 1, 26). Da sollte David schon im allgemeinen im demütigen und doch zugleich zuversichtlichen Gottvertrauen geübt werden (vgl. z. B. Ps. 34. 54. 56. 57. 142); ganz besonders aber in jener selbstlosen Einfalt des Glaubens, die ohne eigenmächtiges Eingreifen Gott und seiner Führung alles überläßt. Und gerade in der letzteren Hinsicht hat sich David während jener seiner Vorbereitungszeit wiederholt in den schwersten und entscheidendsten Proben bewährt (I Sam. 24, 5—8. 17—20; 26, 8—11. 23—25. vgl. II 1, 13—16), während er sonst allerdings je und je unter dem Drange der augenblicklichen Not zu nicht immer ganz lautern und unanstößigen Mitteln gegriffen hat (I 21, 1 f. 12 ff; 27, 1. 10 f; 29, 8 ff).

2. Auch nach dem Tode Sauls bemächtigt sich David nicht mit Gewalt der Herrschaft über ganz Israel, sondern er begnügt sich vorerst 7½ Jahre lang mit dem Königtum über Juda und Simeon in Hebron (II Sam. 2, 1—4. 11; 5, 4 f). Nur daß er dabei den Versuch der übrigen durch Abner unter Isboseths Herrschaft vereinigten Stämme, ihm auch Juda zu entreißen, seinerseits mit Erfolg zurückweist (2, 8—10. 12 f. 17; 3, 1. 6). Sowie er aber nach Isboseths Tod durch den freien Entschluß auch der übrigen

Stämme zum Könige über das ganze Volk Israel erhoben ist (5, 1—5), erkennt er die Notwendigkeit, seine Residenz von Hebron wegzuverlegen, schon damit er nicht mehr als bloßer König Judas erscheine. In glücklichster Wahl entscheidet er sich für Jerusalem, das, außerhalb Judas und doch in seiner unmittelbaren Nähe, im Gebiete des besonders schwierigen Stammes Benjamin gelegen, nicht nur von Natur außerordentlich fest und geschützt war, sondern auch einen leichten Verkehr sowohl mit den mittleren und nördlichen als mit den ostjordanischen Stämmen ermöglichte. Nach Eroberung der festen Jebusiterburg Zion (5, 6 f) erbaut er innerhalb derselben seinen königlichen Palast (5, 9), und von dieser Residenz bekam dann Zion mit seiner Umgebung den Namen „Davids Stadt" (5, 7. 9; I Kön. 8, 1).

3. Auch nachdem David König über ganz Israel geworden, war und blieb seine Regierung eine vorherrschend kriegerische. Denn die Nachbarvölker wollten ihn und Israel nicht aufkommen lassen und nötigten ihn dadurch nicht nur fort und fort ihrer Angriffe sich zu erwehren, sondern auch zur Sicherung seiner eigenen Grenzen schließlich ihr Gebiet seinem Reiche einzuverleiben. Es waren zunächst die in der letzten Zeit überhaupt gefährlichsten Feinde seines Volkes, die Philister, die er in wiederholten Kämpfen zurückschlug und endgültig auf die Küstenebene beschränkte (II Sam. 5, 19 f. 25; 8, 1). Aber er bezwang in verschiedenen Kriegen auch die Moabiter, Edomiter, Ammoniter und die Syrer von Zoba und Damaskus (8, 2—14; 10, 6—19), so daß er die Grenze seines Reichs nach und nach bis zum älanitischen Meerbusen und zum Euphrat ausdehnte (vgl. I Mos. 15, 18; II Mos. 23, 31) und sein Reich zum mächtigsten Reiche Vorderasiens machte (vgl. II Sam. 22, 32—51). Dabei kam ihm seine wohlgeordnete, starke Heeresmacht zu statten (vgl. I Chron. K. 28), an deren Spitze die in der Zeit seiner Verfolgung herangezogenen „Helden Davids" (II Sam. 23, 8 ff; I Chron. 13, 1 ff; I Kön. 1, 8. 10), insbesondere der tapfere und treue, aber rücksichtslos gewaltthätige Joab und sein Bruder Abisai standen.

4. Auch im Innern ließ David an die Stelle der früheren mehr bürgerlichen Einfachheit des Königtums allmählich eine glänzendere und reichere Gestaltung sowohl seines Hofstaates als der allgemeinen Regierung und Verwaltung des Landes treten (II Sam. 8, 15—18; 20, 23—26; I Chron. 28, 25—34). Leider ge-

hörte zu dieser glänzenden Hofhaltung nach orientalischer Sitte auch schon bei David eine wachsende Zahl von Frauen (II Sam. 5, 13; 15, 16).

Anmerk. Die Lage der Burg Zion und der Davidsstadt steht nicht zweifellos fest. Die gewöhnliche Ansicht verlegt sie auf den südwestlichen (breitern und höhern) Hügel gegenüber dem (durch das Tyropöon getrennten) Tempelberg. Viel wahrscheinlicher aber ist die neuestens von den meisten und namhaftesten Forschern vertretene Ansicht, daß die Zionsburg vielmehr auf dem südöstlichen (schmalern und niedrigern) Hügel Jerusalems (dem sog. Ophel) sich befunden habe, also südlich (nicht westlich) vom Tempelberg, auf einer (später durch den Makkabäer Simon abgetragenen) Felsplatte, die, nach allen Seiten hin senkrecht abfallend, fast unzugänglich war. Deshalb kann denn auch in der dichterischen und prophetischen Sprache der Name „Berg Zion" unmittelbar auf den — im Norden sich an die Davidsstadt anschließenden und über sie erhebenden — Tempelberg übertragen werden (vgl. Ps. 9, 12; 20, 3; 74, 2; 76, 3; Jes. 8, 18; 10, 12 ꝛc). Unter David und wohl auch noch unter Salomo war die Stadt Jerusalem auf die beiden südlichen Hügel (die allmählich ganz überbaut wurden) beschränkt; der auf dem westlichen (höhern) Hügel liegende Stadtteil hieß die Oberstadt, der auf dem östlichen liegende die Unterstadt oder Davidsstadt. Beide (mit dem nördlich an die Davidsstadt sich anschließenden Tempelberg) waren rings mit einer (durch David und Salomo vervollständigten) Mauer, der sog. ersten Mauer, umgeben. Nach und nach aber (wohl schon seit Salomo) entstanden nördlich von dieser „Altstadt" und der sie umgebenden ersten Mauer neue, noch höher gelegene Vorstädte (in II Kön. 22, 14; II Chron. 34, 22; Neh. 11, 9; Zeph. 1, 10 die „andere Stadt", später „Bezetha" genannt), die von Hiskia mit einer zweiten (II Chron. 32, 5) und zuletzt durch Herodes Agrippa I mit einer dritten Mauer umgeben wurden (§ 123, 2).

§ 65. Fortsetzung.

1. Besondere Sorgfalt wandte David auch der Hebung des öffentlichen Gottesdienstes zu. In der späteren Zeit Sauls war nämlich, wenn auch eigentlicher Götzendienst nicht wieder aufgekommen war, doch mit der gesamten theokratischen Ordnung auch der gesetzliche Gottesdienst sehr in Verfall geraten, zumal seit dem Blutbad in Nobe (I Sam. 22, 18—21). David sucht daher die zerfallene Gottesdienstordnung nicht nur wieder aufzurichten, sondern sie auch für die Zukunft sicher zu stellen. So verbringt er vor allem das höchste Heiligtum der Nation, die Bundeslade, die in der

letzten Zeit ganz mißachtet worden war (I Sam. 7, 1 f; I Chron. 14, 3), in feierlichstem Aufzug von Kirjath-Jearim auf den Zion (II Sam. K. 6; Ps. 24), der dadurch wie der politische so auch der religiöse Mittelpunkt des Volkes wird. Zunächst gab es freilich auch noch unter David (bis zur Erbauung des eigentlichen Tempels) zwei allgemeine Heiligtümer, nämlich neben dem Heiligtum auf Zion mit der Bundeslade (in einer eigens erbauten Hütte) und dem Hohepriester Abjathar noch das Heiligtum zu Gibeon mit der alten Stiftshütte und dem Hohepriester Zadok (II Sam. 20, 25; I Chron. 17, 39 f; II Chron. 1, 3. 5). Doch hoben sich wenigstens diese beiden mehr und mehr über die andern gottesdienstlichen Stätten, zumal sie auch durch eine reiche gottesdienstliche Musik, welche David zuerst (nach dem Vorbild der Prophetenschulen) einführte, ausgezeichnet wurden (II Sam. 6, 5. 15; I Chron. 16, 16—24; 17, 41 f; 26, 1). Nach I Chron. K. 24—27 hat endlich David auch wenigstens den Anfang einer genaueren Einteilung und Ordnung der Priester- und Levitenfamilien sowie der verschiedenen Obliegenheiten derselben gemacht.

2. Seinen sehnlichsten Wunsch, dem Herrn einen festen Tempel zu bauen (II Sam. 7, 2), durfte übrigens David trotz der anfänglichen Zustimmung des Propheten Nathan (V. 3) nicht verwirklichen. Denn der feste Tempelbau sollte das äußere Zeichen des ruhigen und gesicherten Bestandes der Theokratie sein, den David durch seine vorherrschend kriegerische Wirksamkeit erst herzustellen hatte (7, 4—10; I Kön. 5, 3 f; I Chron. 23, 8 f; 29, 3). Weil aber dabei immerhin Davids Sinn ein guter und gottgefälliger ist, giebt ihm Gott zum Lohne eben durch Nathan die große Verheißung, daß er (Gott) vielmehr dem David ein Haus bauen werde (II Sam. 7, 11). Dies bezieht sich zunächst auf den Sohn und Nachfolger Davids, der nach Davids Tod dessen Absicht, dem Herrn ein Haus zu bauen, verwirklichen werde 7, 13; I Chron. 23, 9 f). Aber weiter gilt dann jenes Wort überhaupt dem ganzen Hause Davids, das der Herr, auch wenn es sündigt, nicht wie das Haus Sauls gar verwerfen, sondern ob auch durch manche Demütigungen hindurch ewiglich bestehen lassen und ewiglich in der Herrschaft über das Volk Gottes erhalten werde (7, 13—16. 27—29). Damit ist der ewige Bestand und die Vollendung des Reiches Gottes auf Erden unauflöslich mit dem Bestande des davidischen Königs-

hauses verknüpft, so daß in Wahrheit die gesamte prophetische Weissagung von dem vollkommenen und ewigen (messianischen) Könige auf dem Stuhle Davids auf unsere Verheißung in II Sam. K. 7 sich gründet.

3. Wenn aber auch David den Tempel selbst nicht bauen darf, so hat er doch seinerseits durch Ansammeln reicher Mittel den Bau kräftigst vorbereitet und unterstützt. Dies ist nicht bloß durch I Chron. 23, 2 ff; 30, 2 ff (mit allerdings in 23, 14 unmöglich großen Zahlen, die auf Abschreibfehlern beruhen müssen), sondern auch wenigstens im allgemeinen durch II Sam. 8, 11 bezeugt.

§ 66. Fortsetzung.

1. Das glanzvolle Bild Davids ist freilich auch nicht frei von einzelnen tiefen und dunkeln Schatten. Insbesondere kommen hier in Betracht die beiden II Sam. K. 11 und 24 berichteten Verfehlungen. In beiden Fällen handelt es sich schließlich um öffentliche und sozusagen amtliche Verschuldungen des theokratischen Königs, — im ersten Fall um einen Mißbrauch seiner königlichen Gewalt zu frevlem Eingriff in die gottgeordneten Rechte der Familie, im zweiten um ein stolzes, untheokratisches Vertrauen auf die große Zahl seiner Krieger. Daher werden diese Fehltritte an David auch entsprechend gestraft, — das einemal durch eine empfindliche Einbuße in seiner äußern Macht (24, 15), das andremal durch tiefgreifende Zerrüttungen in seiner eigenen Familie (K. 13. 14), ja durch vorübergehenden Verlust des Thrones, dessen er sich unwürdig gemacht (15, 14. 23), wie durch verschiedene bedrohliche Anzeichen ernster zukünftiger Gefahren für die Einheit des Reiches überhaupt (19, 40—43; 20, 1 f). Trotz alledem aber wird David, wenn er auch (nach II 7, 14) um seiner Sünden willen nachdrücklich gezüchtigt wird, doch nicht wie Saul verworfen. Und zwar geschieht dies nicht bloß kraft der göttlichen Gnade, die nun einmal David und sein Haus für ewig erwählt hat, sondern auch, weil David beidemal in aufrichtiger Buße dem durch die Propheten (Nathan und Gad) ihm verkündigten Gottesurteil sich unbedingt unterwirft. Bei der Volkszählung thut er dies sofort und noch ehe der Prophet selbst zu ihm kommt (24, 10 ff). Bei der Sünde an Bathseba und Urias kommt er allerdings erst nach längerer Selbstverblendung zur Besinnung (11, 25; 12, 1—14; Ps. 32, 3 f), aber

dann auch um so gründlicher, so daß er sogar ein öffentliches Sündenbekenntnis vor seinem ganzen Volke ablegt (Ps. 38. 51. 32).

2. So macht schließlich trotz alles Erschütternden und Demütigenden, das zwischeneingekommen, gerade die spätere Zeit und das Ende der Regierung Davids (im Unterschied von der Sauls und Salomos) einen harmonisch wohlthuenden und versöhnenden Eindruck (vgl. I Chr. 30, 20—22. 28). Ja David ist und bleibt für die ganze Folgezeit das Musterbild des echttheokratischen Königs (Ps. 89; I Kön. 3, 14; 9, 4; 11, 33. 38; 14, 8; 15, 3—5. 11 ꝛc), wobei insbesondere auch sein theokratisch richtiges Verhältnis zu dem Prophetentum in Betracht kommt (vgl. II Sam. 7, 2 f; 12, 1. 7—14; 24, 11—14). Als dieses geschichtliche Musterbild des theokratischen Königs wird er sogar je länger je mehr auch das geschichtliche Vorbild des zukünftigen Messias, sofern derselbe nicht bloß aus dem Hause Davids stammen und auf dem Stuhle Davids sitzen, sondern als ein zweiter und größerer David selbst auch durch Leiden und Niedrigkeit hindurch zur Herrlichkeit erhoben werden und alle seine Feinde siegreich überwinden soll (Ps. 2. 110; Jes. 11, 1; Jer. 23, 5; 30, 9; Ezech. 34, 23 f ꝛc).

Anmerk. 1. Die Verfehlung Davids mit Bathseba fällt jedenfalls schon in die erste Hälfte seiner (vierzigjährigen) Regierung, was aus dem Alter Salomos, des zweiten Sohnes der Bathseba, erhellt. Auch die Volkszählung gehört nicht erst an den Schluß der Regierung Davids. Denn II Sam. K. 24 bildet einen Anhang zu den Büchern Samuelis, der zunächst wegen der Beziehung zum künftigen Tempelplatz (vgl. 24, 16 ff mit II Chron. 3, 1) aufgenommen und an das Ende des Buches gestellt ist. In Wirklichkeit geschah sogar die Volkszählung vielleicht noch vor dem Falle mit Bathseba, da David gerade während seiner Kriege am ehesten veranlaßt sein konnte, sich statt auf die Hilfe Jehovas auf seine äußern Machtmittel zu verlassen.

Anmerk. 2. Bei der Empörung Absaloms hat sich besonders der Stamm Juda, der vielleicht durch den Verlust der königlichen Residenz verstimmt war, von David abgewendet (vgl. II Sam. 15, 10; 19, 12 f). Derselbe ließ sich dann freilich auch von David am leichtesten wieder gewinnen (19, 41 f) und stand bei der Empörung Sebas treu zu ihm (20, 2).

Anmerk. 3. Der Tod Davids wird nicht mehr in den Büchern Samuelis erzählt, weil David noch zu seinen Lebzeiten die Regierung an Salomo abtrat und also erst unter dessen Regierung starb (I Kön. 1, 32—35; 2, 1 ff).

Anmerk. 4. Zum Bilde Davids gehört außer dem bisher Genannten noch ganz wesentlich einerseits sein vertrautes, auf tiefster Frömmigkeit beruhendes Verhältnis zu Gott, andererseits seine hohe geistige, namentlich dichterische Begabung, wie beides hauptsächlich aus den Psalmen ersichtlich ist (s. § 93, 1; vgl. auch II Sam. 23, 1 ff).

§ 67. Salomos Regierung.

1. Salomo, der Zögling des Propheten Nathan (II Sam. 12, 25), verdankt auch seine Erhebung auf den Thron dem klugen und entschlossenen Eingreifen des Propheten, der die göttliche Wahl (I Chron. 23, 9 f) gegen die Ränke einer der prophetischen Leitung überdrüssigen Hofpartei vertritt (I Kön. 1, 5—7. 10. 23 ff. 32 ff). Da bei Salomo zu seinen hohen natürlichen Gaben auf seine Bitte noch eine besondere göttliche Ausrüstung hinzukommt (I Kön. 3, 11 f), so wird ihm vor allem eine Fülle der Weisheit nachgerühmt, die ihn zum Gegenstand staunender Bewunderung nicht bloß bei seinen Zeitgenossen, sondern auch bei der Nachwelt gemacht (I Kön. 4, 29—31. 34; 5, 7; 10, 1—9. 23 f). Diese seine Weisheit offenbart sich schon in der Art und Weise, wie er sein königliches Richteramt übt (3, 23 ff. 28; 10, 9); aber zudem auch in der Vielseitigkeit seiner Geistesbildung, die sowohl das Gebiet des religiösen als das des weltlichen und Naturlebens umfaßt (4, 32 f; vgl. § 94, 2). Überdies war Salomo während des größten Teils seiner Regierung auch ein aufrichtig theokratisch gesinnter Fürst (3, 3. 6—10; 8, 12 ff), der deshalb auch einer zweimaligen unmittelbaren Erscheinung Gottes gewürdigt wird (3, 5 ff; 9, 2 ff; 11, 9).

2. Salomos Regierung war eine fast durchaus friedliche (vgl. I Chron. 23, 9), da die durch Davids starken Arm unterworfenen und niedergehaltenen Völker im ganzen auch unter ihm ruhig blieben (I Kön. 4, 21. 24). Standen doch auch ihm selbst, der zuerst (ägyptische) Rosse und Kriegswagen in Israel eingeführt (10, 26. 28 f), mehr als hinreichende Kriegsmittel zu Gebote, wie er insbesondere auch die Grenzen seines Reiches durch starke Festungen und Freundschaftsbündnisse mit den unabhängigen Nachbarreichen (Phöniziern und Ägyptern) sicherte (9, 15—18; 5, 2 ff; 3, 1). So von außen ungestört konnte daher Salomo sein Augenmerk um so ausschließlicher auf die innere Ausgestaltung seiner Herrschaft richten. Er arbeitete hiebei geflissentlich — allerdings auch

in nicht unbedenklicher Nachahmung sonstiger orientalischer Herrscher — darauf hin, das Königtum in Israel zum allbeherrschenden Mittelpunkt des gesamten Volkslebens zu machen, so daß unter ihm auch der Einfluß des Prophetentums ziemlich in den Hintergrund tritt. Dieser Einen Rücksicht der Hebung der königlichen Gewalt dient schließlich auch die unerhörte Pracht, die Salomo sowohl in seinem reichen Hofstaate als in seinen zahllosen Bauten (mehreren Palästen, Thronhalle, Zeughaus, Garten- und Wasseranlagen ꝛc) entfaltet (4, 1—28; 7, 2 ff; 10, 16—21). Und die Mittel zu alledem bietet ihm neben dem Tribut der unterworfenen Völker (4, 21; 10, 25) hauptsächlich der Handel, der zuerst von Salomo — freilich nur als königliches Monopol — in Israel eingeführt wurde. Derselbe war zum Teil Land- und Karawanenhandel (10, 15. 28 f), ganz besonders aber Seehandel (von Ezeongeber aus mit Hilfe der seefahrenden Phönizier 9, 26—28; 10, 11. 22).

3. Eine so glanzvolle Gestaltung des Königtums, wie sie im Unterschied von allen früheren und späteren Zeiten des Volkes Israel eben nur der Regierungszeit Salomos eigen ist, widersprach an sich noch nicht der Idee des theokratischen Königtums. Sie wird sogar in I Kön. 3, 13; II Chron. 1, 12 ausdrücklich auf die Gnade und den Segen Gottes zurückgeführt. Und auch vom Volke selbst wird gesagt, daß es sich unter dem milden und gerechten Szepter seines gepriesenen Königs glücklich und zufrieden fühlte (I Kön. 4, 20. 25; 8, 66; 10, 8. vgl. auch Ps. 72, 7. 12 ff). Letzteres galt wenigstens so lange, als die Naturallieferungen für den königlichen Hof streng geregelt und nicht übermäßig waren (I Kön. 4, 7. 22—28) und die Israeliten selbst noch nicht zu Frondiensten bei den königlichen Bauten genötigt wurden (9, 20—23; II Chron. 2, 17 f). Immerhin lag in diesem so einseitigen Streben nach äußerer Herrlichkeit eine große Gefahr nicht nur für das Wohlergehen des Volkes, sondern auch für den theokratischen Bestand des Königtums.

Anmerk. 1. Salomo war bei seiner Thronbesteigung jedenfalls schon zwanzig Jahre alt, da er zu dieser Zeit schon einen einjährigen Sohn hatte (I Kön. 14, 21 vgl. mit 11, 42).

Anmerk. 2. Mit der Absetzung des Hohepriesters Abjathar und der Erhebung Zadoks (in dessen Familie sich bis zur Makkabäerzeit die

hohepriesterliche Würde forterhält) zum alleinigen Hohepriester (I Kön. 2, 26 f. 35) erfüllt sich die Weissagung I Sam. 2, 27 ff.

Anmerk. 3. Das Goldland Ophir (9, 28; 10, 11) ist wahrscheinlich weder in Ostafrika (Küste Sofala), noch in Indien, sondern im südwestlichen Arabien zu suchen, wohin auch indische Erzeugnisse in den Handel gebracht wurden (die dortigen Goldbergwerke wurden vielleicht von den Israeliten selbst ausgebeutet).

§ 68. Der Tempelbau.

1. Das wichtigste und bleibendste Werk Salomos war der Tempelbau, der auf Grund der Vorbereitungen Davids in $7^1/_2$ Jahren vollendet wurde (I Kön. 6, 1. 37 f). Unterstützt wurde Salomo dabei durch den schon mit David befreundeten König Hiram von Tyrus (5, 1 ff), der ihm nicht nur Holz und Steine vom Libanon lieferte, sondern ihm auch phönizische Baumeister und Künstler überließ (5, 6—10; 7, 13 ff. 40 ff). Gebaut wurde der Tempel in Jerusalem, das schon David auch zum religiösen Mittelpunkt des Volkes gemacht, und zwar auf dem Platze, den gleichfalls schon David für diesen Zweck bestimmt und angekauft hatte (I Chron. 22, 25; 23, 1). Es war dies die nördliche (noch höher ansteigende) Fortsetzung des östlichen der zwei Hügel der Altstadt (des Ophel oder der Davidsstadt, s. § 64 Anmerkung). Dieselbe wird nur II Chr. 3, 1 Berg Morijah genannt; sonst heißt sie einfach Tempelberg (Micha 3, 12; Jer. 26, 18) oder auch Berg Zion (Jes. 8, 18; Ps. 74, 2). Da aber dieser „Tempelberg" ursprünglich zu einem ziemlich schmalen Gipfel sich zuspitzte, mußte der nötige Raum für den Tempel und die Vorhöfe zum Teil erst künstlich durch Böschungsmauern und Auffüllungen gewonnen werden.

2. Für den Bau im ganzen waren dieselben Ideen maßgebend, die schon dem Bau der Stiftshütte zu Grunde lagen. Daher war auch Anordnung und Einrichtung wesentlich dieselbe, nur daß es sich hier um ein festes Gebäude und dem entsprechend auch um größere Maße handelte. Der Tempel selbst stand jedenfalls auf dem höchsten Punkte des Berges als ein ganz massiver, im Äußern ziemlich einfacher und wenig gegliederter Quaderbau, 60 Ellen lang, 20 Ellen breit und 30 Ellen hoch (dies allerdings nach der Lichtweite im Innern gemessen). Er bestand gleichfalls aus einem Allerheiligsten (hinten) und einem Heiligen

(vornen). Das Allerheiligste bildete einen Kubus von je 20 Ellen, so daß über ihm ein 10 Ellen hoher leerer und unzugänglicher Raum sich befand. Es war ganz dunkel und von dem Heiligen nicht bloß durch eine prächtige Wand von Ölbaumholz (mit einer Flügelthüre) sondern auch noch durch einen schweren Vorhang geschieden. Das Heilige war (nicht bloß wie das Allerheiligste 20, sondern) 30 Ellen hoch und hatte in seinem obern Drittel auf beiden Seiten vergitterte Öffnungen (zur Lüftung und zum Abzug des Rauches). Decke und Wände des Allerheiligsten wie Heiligen waren durchaus mit übergoldetem Schnitzwerk aus Cedernholz überdeckt, so daß im Innern nirgends der Stein zu tage trat, zumal auch der Boden mit übergoldeten Cypressenbrettern getäfert war. Der Eingang in das Gebäude führte von Osten her, durch eine 20 Ellen breite und hohe und 10 Ellen tiefe, oben bedeckte, vorn aber offene Vorhalle, zu der schweren und prächtigen Flügelthüre, welche den Tempel verschloß. Vor der Vorhalle standen die beiden (23 Ellen hohen) ehernen Hohlsäulen Jachin und Boas in freier Luft. Auf den übrigen drei Seiten (im Norden, Westen und Osten) hatte der eigentliche Tempel Anbäue von je 10 Ellen Breite und 18 Ellen Höhe, über die also der Tempel mit seinen Fenstern sich 12 Ellen erhob. Diese Anbäue enthielten in 3 Stockwerken eine große Anzahl kleiner Gelasse (ebenfalls mit Fenstern), welche als Schatz- und Vorratskammern dienten. Das gesamte Gebäude selbst aber war rings umgeben von zwei terrassenförmig unter ihm liegenden Vorhöfen: einem innern (oberen, kleineren) Vorhof für die Priester (und die Opfernden aus dem Volk), und einem äußern (unteren, großen) für das Volk. Während beide Vorhöfe durch eine niedrige Mauer von einander geschieden waren, war der äußere Vorhof (und damit das ganze Tempelgebiet) durch hohe, dicke Umfassungsmauern festungsartig gegen außen abgeschlossen. In dieser äußern Mauer befanden sich außer 4 (zur Stadt führenden) Thoren noch allerlei Gebäulichkeiten (Wohnungen, Lagerräume, Stallungen).

3. Auch die Ausstattung des Tempels mit Geräten entsprach im wesentlichen der der Stiftshütte. Im Allerheiligsten stand die (alte) Bundeslade unter den in der Mitte sich berührenden Flügeln zweier großer (übergoldeter) Cherubim. Das Heilige enthielt den Räuchopferaltar und zehn goldene Leuchter mit je sieben Lampen. Ob entsprechend auch zehn Schaubrottische nach

II Chron. 4, 8 vorhanden waren, ist zweifelhaft, da I Kön. 7, 48 nur von Einem Tische die Rede ist. Im innern Vorhof stand der große (20 Ellen breite und lange und 10 Ellen hohe) Brandopferaltar, von welchem eine Abflußröhre ins Kidronthal führte, und das auf 12 Stieren ruhende, 400 hl fassende „eherne Meer“ mit zehn kleineren fahrbaren Wasserbehältern.

4. Nach Vollendung des ganzen Werkes vollzieht Salomo in einer großartigen 14tägigen Festfeier, welche den Höhepunkt seiner Regierung bildet (I Kön. 8, 62—66), die Weihe des Tempels. Die Feier gipfelt einerseits in der Erfüllung des Tempels mit der Herrlichkeit des Herrn, der hiemit sichtbar von seiner neuen Wohnung Besitz nimmt (8, 3 ff. 10 f vgl. II Mos. 40, 34), andererseits in dem priesterlichen Weihegebet des Königs (8, 14. 22—53. 55—61). Letzteres beantwortet der Herr sofort mit der ausdrücklichen Zusage seiner Erhörung, freilich nicht ohne eine bedenkliche Warnung auch in Bezug auf den neuen Tempel hinzuzufügen (9, 1—9). Vorerst aber ist nun jedenfalls erreicht, was schon David im Interesse einer engeren religiösen und damit auch nationalen Einigung des Volkes angestrebt. Ein festes Zentralheiligtum für das ganze Volk ist vorhanden, und zwar in der Hauptstadt des geeinigten Reiches, und in einer Pracht und Herrlichkeit, daß neben ihm die andern noch im Lande bestehenden Heiligtümer, welche freilich nicht sofort geschlossen und verboten werden, wenigstens allmählich zurücktreten müssen. Dies um so mehr, da namentlich auch die drei großen Versammlungsfeste am Tempel mit ganz besonderer Pracht gefeiert und dadurch die Züge der Festpilger immer mehr gerade nach Jerusalem, der „heiligen Gottesstadt“, der „Stadt des großen Königes“, wie sie von jetzt an heißt (Ps. 46, 5; 48, 2 f; 87, 3; Jes. 52, 1 ꝛc), gelenkt wurden (I Kön. 9, 25).

Anmerk. 1. Außer den $7\frac{1}{2}$ Jahren, in welchen der Tempelbau fertig wurde, ist nach I Kön. 9, 1; 7, 1 wohl noch eine weitere Reihe von Jahren für die innere Ausstattung des Tempels anzunehmen.

Anmerk. 2. Im ganzen war auch der salomonische Tempel wie fast alle Tempel des Altertums (verglichen mit unsern andern Zwecken dienenden Kirchen) von sehr mäßiger Größe. Denn mit Einrechnung der Vorhalle und der Anbäue wie der Mauerdicke war er nur etwa 47 m lang, 25 m breit und 15 m hoch. Auch stand der Tempel, ob er wohl die südlich von ihm liegenden Paläste überragte, doch ungefähr 40 m niedriger als die westlich von ihm gelegene Oberstadt.

Anmerk. 3. Das Weihegebet Salomos enthält eine allgemeine Grundlage (8, 23—30) und sieben Einzelbitten (V. 31—53). Besonders beachtenswert sind die Gedanken V. 27. 41—43.

§ 69. Salomos letzte Zeit.

1. Welche Gefahr die äußere Pracht und Herrlichkeit des salomonischen Königtums für den richtigen Bestand des theokratischen Königtums überhaupt in sich schloß (§ 67, 3), trat in der letzten Zeit Salomos immer deutlicher zu Tage. Schon seine maßlose Üppigkeit und Verschwendung, der die (auch vielleicht allmählich mehr versiegenden) äußeren Hilfsmittel nimmer gewachsen waren, nötigte Salomo, nach und nach auch das eigene Volk mit harten Lasten und drückenden Fronarbeiten zu beschweren (I Kön. 11, 28; 12, 4—11). Noch bedenklicher aber war, daß Salomo im geflissentlichen Streben, Jerusalem zu einem glänzenden Mittelpunkte des Weltverkehrs zu machen, mehr und mehr in eine falsche Weitherzigkeit hineingeriet, in der ihm das Bewußtsein der eigentümlichen Stellung Israels im Unterschied von den übrigen Völkern immer mehr abhanden kam. Dahin gehört vor allem seine Verbindung mit zahllosen Frauen aus allen möglichen heidnischen Völkern (11, 1—3). Denn dadurch wollte Salomo sich nicht nur den andern (heidnischen) Fürsten seiner Umgebung gleichstellen, ja dieselben überstrahlen, sondern es sollte auch sonst dazu dienen, zahlreiche Fremde nach Jerusalem zu ziehen. Aber wie schon jene Verbindungen selbst der heimischen Sitte und dem väterlichen Gesetz (vgl. V Mos. 17, 17) widersprachen, so wurden dieselben auch der nächste Anlaß einer noch tiefergreifenden Abweichung vom theokratischen Gesetz. Denn es geschah zunächst diesen ausländischen (heidnischen) Frauen, wie auch zugleich den übrigen in Jerusalem wohnenden Fremden zu lieb, daß Salomo allmählich auch ausländische (heidnische) Gottesdienste duldete, ja zuletzt sich persönlich an ihnen beteiligte (11, 3—8). Zwar blieb auch jetzt noch die Jehovareligion die eigentliche Staatsreligion, die auch allein im Tempel und in der heiligen Stadt Raum fand, während die ausländischen Gottesdienste aus der Stadt selbst hinaus auf die südliche Spitze des Ölbergs (den sog. Berg des Ärgernisses) verwiesen wurden. Und dem weisen Könige fehlte es gewiß auch nicht an scheinbaren Gründen, seine Duldung und Pflege nichtisraelitischer Gottesdienste zu beschönigen, sei es, daß er die heidnischen Götter

als Untergötter unter dem obersten Gott Jehova, oder daß er sie nur als verschiedene Namen und Formen der Einen Gottheit Jehova-Baal ansah. In jedem Falle aber offenbart sich hier bei Salomo eine beklagenswerte Mißkennung des eigentümlichen Wesens der Jehovareligion, ja ein entschiedener Abfall von dem Grundgesetze derselben: „Ich bin Jehova, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“

2. Deshalb mußte denn auch das Prophetentum, das unter der Regierung des selbst göttlicher Offenbarungen gewürdigten Salomo lange Zeit mehr zurückgetreten war, zuletzt wieder in den Vordergrund treten zur Wahrung der Rechte Jehovas gegen den abgefallenen König (I Kön. 11, 29 ff). Dies war um so nötiger, da der König die ernste Warnung und Bedrohung, die (gleichfalls durch Prophetenmund) an ihn erging (11, 11—13), nicht beachtete, überhaupt bis zu seinem Ende sich nicht zu der bußfertigen Umkehr entschließen konnte, die seinen Vater vor dem Äußersten bewahrt hatte. Zwar erfüllte sich auch an Salomo die David gegebene Zusage, daß er mit seinen Nachkommen nicht ganz verworfen werden solle (11, 13. 32. 34. 36. 39). Aber die dem Königtum wie dem Volke so verhängnisvoll gewordene äußere Größe und Herrlichkeit mußte von nun an — beiden sowohl zur Strafe als zu heilsamer Bewahrung für die Zukunft — so dahinfallen, daß sie in derselben Weise nie wiederkehrte. Und wenn auch der eigentliche Sturz von der bisherigen stolzen Höhe erst nach Salomos Tod eintreten sollte (11, 12. 34 f), so zeigen sich doch die ersten Anzeichen desselben schon bei seinen Lebzeiten. So vor allem in der Empörung Jerobeams (11, 26. 40). Denn diese, obwohl sie augenblicklich mißlang, wirft doch schon damit, daß sie überhaupt versucht werden konnte, ein grelles Licht auf die bedrohliche Unzufriedenheit, die allmählich unter dem einst so glücklichen Volke um sich griff.

3. Im Andenken der Nachwelt behauptete sich gleichwohl fast nur die gute und glänzende Seite der Regierung Salomos (vgl. auch das Schweigen der Bücher der Chronik über Salomos Fall). Auch die prophetische Weissagung steht nicht an, die zukünftige Herrlichkeit des messianischen Reiches unter dem Szepter des geistbegabten, milden und gerechten messianischen Friedenskönigs mit Farben zu malen, die augenscheinlich dem Bilde Salomos und seiner bessern Zeit entnommen sind (Jes. 9, 4—7; 11, 1—9;

Micha 4, 1—5; Sach. 9, 9 f). Gleichwohl ist beachtenswerth, daß dabei Salomos Name selbst niemals (wie der Davids) ausdrücklich genannt wird.

Drittes Kapitel.

Das geteilte Reich und Königtum.

§ 70. Die Teilung des Reiches.

1. Die alte Eifersucht zwischen „Juda und Israel" (so schon I Sam. 11, 8; II 2, 9 f. 17; 3, 10. 17; 5, 1—3), d. h. zwischen dem Stamme Juda und den übrigen Stämmen, die sich zuerst um den Stamm Benjamin, später um den Stamm Ephraim scharten, hatte schon wiederholt zu allerdings noch vorübergehenden Spaltungen geführt (II Sam. 2, 4. 8 ff; 19, 40 ff; 20, 2). Die bleibende Spaltung aber wurde zunächst veranlaßt durch den thörichten Übermut Rehabeams, welcher mit seiner trotzigen Antwort ein für alle mal allen weiteren Kundgebungen der Unzufriedenheit ein Ende machen wollte (I Kön. 12, 3—14). Als letzten und eigentlichen Grund der Spaltung bezeichnet aber die prophetische Geschichtsschreibung den Ratschluß Gottes, der auf diese Weise nicht nur die Sünde Salomos an seinem Geschlechte heimsuchen, sondern auch das Volk mit seinem Königtum heilsam demütigen und es hiedurch vor noch tieferem Falle bewahren wollte (12, 15. 24). Deshalb wird dem Rehabeam auch durch prophetisches Wort gewehrt, das göttliche Urteil eigenmächtig wieder aufheben zu wollen (12, 21—24).

2. Als Stämme des Reiches Juda werden genannt die Stämme Juda und Benjamin (12, 21. 23; II Chron. 11, 12), wobei freilich unter Benjamin nur der kleinere südliche Teil des Stammes mit Jerusalem und seiner Umgebung zu verstehen ist. Aber zum Reiche Juda gehörten auch noch außerdem: der fast ganz in Juda aufgegangene Stamm Simeon, ferner die im Süden zurückgebliebenen Daniten, und endlich der ganze Stamm Levi, der, soweit er nicht schon vorher im Gebiete des Reiches Juda wohnte, dorthin einwanderte mit noch vielen andern Gottesfürchtigen aus den verschiedenen Stämmen des Reiches Israel (II Chron. 11, 13 f. 16 f; 15, 9). Von den unterworfenen Nachbarvölkern verblieben wenigstens zunächst bei dem Reiche Juda die Edomiter und Philister (vgl. II Chron. 17, 11). — Wenn andererseits

dem Reiche Israel zehn Stämme zugeteilt werden (I Kön. 11, 31), so ist wohl nicht Manasse doppelt zu zählen (Ost- und Westmanasse), sondern Benjamin, dessen größere nördliche Hälfte mit den Städten Bethel, Gilgal und Jericho sich dem Nordreich anschloß, zu diesem zu rechnen (vgl. Ps. 80, 3). Außerdem gehörten zu dem nördlichen Reiche wenigstens vorerst noch die Moabiter und Ammoniter. Der räumlichen Ausdehnung nach war das Reich Israel sechsmal größer als das Reich Juda, wogegen seine Bevölkerung nur 2½mal so groß war als die des letztern.

3. Trotz der göttlichen Mahnung in I Kön. 12, 22 ff war thatsächlich das Verhältnis beider Reiche — mit Ausnahme der Zeit von Ahab-Josaphat bis Joram-Ahasja (I Kön. 22, 2. 45; II 3, 6 ff) — ein fast ununterbrochen feindseliges (I Kön. 14, 30; 15, 6 f. 16. 32; II 9, 27; 14, 8 ff; 16, 5 ff). Eben diese fortwährenden Bruderkriege zwischen beiden Reichen waren auch eine Hauptursache ihres beiderseitigen raschen Verfalles, teils an sich schon, teils auch sofern dieselben mehrfach zu Einmischungen fremder Mächte führten (I 14, 25 f vgl. 11, 40; 15, 17—19 vgl. II Chron. 16, 7; II Kön. 16, 5—9). Gleichwohl hält die prophetische Weissagung an der Hoffnung fest, daß auch diese so tiefgehende Spaltung zwischen Juda und Israel dereinst wieder aufhören werde (vgl. z. B. Jes. 11, 13; Ezech. 37, 16 f. 22).

Anmerk. Die biblische Zeitrechnung bietet nicht nur für die frühere Zeit, sondern auch für die Königsgeschichte mannigfache Schwierigkeiten — trotz der vielen und scheinbar so genauen Zeitangaben in den Büchern der Könige. Denn nicht nur finden sich zwischen diesen biblischen und den (gleichfalls genau überlieferten) assyrisch-babylonischen Zeitangaben — bei aller Einheit in zahlreichen Punkten — doch auch andererseits nicht wenige Abweichungen, sondern es stimmen auch die biblischen Angaben selbst unter sich keineswegs durchaus zusammen. So werden von der Spaltung bis zu dem nach II Kön. 9, 22—27 gleichzeitigen Tode des israelitischen Königs Joram und des judäischen Königs Ahasja für Israel 98, für Juda aber nur 95 Jahre gezählt. Ebenso werden von der gleichzeitigen Thronbesteigung des Jehu in Israel und der Athalja in Juda bis zur Eroberung Samarias oder (nach II Kön. 18, 10) dem 6. Regierungsjahre Hiskias für Israel 143½ Jahre, für Juda dagegen 165 Jahre gerechnet. Daß hier Ungenauigkeiten der Überlieferung oder Berechnung, vielleicht auch alte Schreibfehler vorliegen, ist unleugbar (vgl. auch z. B. noch II Kön. 16, 2 mit 18, 2, wornach Hiskia seinem Vater Ahas in dessen 11.

Lebensjahre geboren sein müßte). Zur Ausgleichung namentlich der zweiten größeren Differenz von $21^{1}/_{2}$ Jahren ($143^{1}/_{2}$ und 165 Jahre) verlängert die gewöhnliche Ansicht (z. B. von Kurtz) die Geschichte des Reiches Israel durch Annahme zweier (im biblischen Texte nicht berichteten) Zeiträume königloser Anarchie (nach Jerobeam II und nach Pekah). Neuere (z. B. Kamphausen und Riehm) verkürzen umgekehrt die Geschichte des Reiches Juda, indem sie eine Mitregentschaft Usias mit seinem Vater Amazia (vgl. in II Kön. 14, 17: „lebte" statt: regierte), sowie Jothams mit seinem Vater Usia (vgl. II Kön. 15, 5) annehmen. Wir geben im Nachfolgenden eine Zeittafel der Könige nach den Berechnungen von Riehm (Biblisches Handwörterbuch S. 1800 ff), setzen übrigens bei den wichtigsten Zahlen auch die jetzt noch gewöhnliche Rechnung in Klammern bei. Die Anfänger einer neuen Dynastie im Reiche Israel sind gesperrt gedruckt.

Saul 1038—1019 (1075—1055).
David 1019—979 (1055—1015).
Salomo 979—939 (1015—975).
Reichsspaltung 938 (975).

Reich Juda.	Reich Israel.
1. Rehabeam 938—922 (975—957).	1. Jerobeam I 938—917 (975 bis 954).
2. Abiam 921—919.	
3. Asa 918—878 (955—914).	
	2. Nadab 917—916.
	3. Baesa 916—893.
	4. Ela 893—892.
	5. Simri 892.
	6. Omri 892—877.
4. Josaphat 877—853 (914—889).	7. Ahab 877—856 (918—897).
	8. Ahasja 856—855 (897—896).
	9. Joram 855—844.
5. Joram 852—845.	
6. Ahasja 844.	
7. Athalja 843—838.	10. Jehu 843—816 (883—856).
8. Joas 837—798.	
	11. Joahas 815—799.
	12. Joas 798—783.
9. Amazia 797—769 (Alleinherrscher bloß bis 780).	
	13. Jerobeam II 783—743 (824 bis 783).
10. Usia 780—739 (mit Amazia bis 769, mit Jotham von 750 an).	

Reich Juda.	Reich Israel.
11. Jotham 750—735 (mit Usia bis 739).	
	14. Sacharja 743 (772—771).
	15. Sallum 743.
	16. Menahem 742—738.
	17. Pekahja 738—737.
	18. Pekah 736—731 (759—739).
12. Ahas 735—715 (742—727).	
	19. Hosea 730—722 (730—722).
	Zerstörung des Reiches 722 (722).
13. Hiskia 715—686 (727—696).	
14. Manasse 686—643 (696—641).	
15. Amon 643—641 (641—639).	
16. Josia 641—610 (639—609).	
17. Joahas 610 (609—608).	
18. Jojakim 609—599 (608—599).	
19. Jojachin 599 (599—598).	
20. Zedekia 598—588 (598—588).	
Zerstörung des Reiches 588 (588).	

A. Das Reich Israel.

§ 71. Allgemeines.

1. Das Nordreich führt, weil es die Mehrzahl der Stämme in sich befaßt, gewöhnlich den Namen „Reich Israel"; sonst (namentlich bei den Propheten) heißt es auch nach seinem Führerstamm Reich Ephraim oder nach seiner späteren Hauptstadt Reich Samarien. Übrigens bezeugt es schon der Name Israel, daß nach Gottes Sinn und Absicht auch dieses Reich trotz seiner Trennung vom Davidischen Königshause nicht aufhören sollte, ein im Bunde und unter dem Gesetze Jehovas stehender Gottesstaat mit einem theokratischen König zu sein (vgl. I Kön. 11, 38; 14, 7 f). Konnte auch die Demütigung des Hauses David „nicht ewiglich währen" (11, 39), so sollte doch nach Gottes Gedanken eine Neuerhebung des Davidischen Königtums nicht vermittelt sein durch den Untergang des Reiches Israel, sondern nur durch eine friedliche und freiwillige Wiedervereinignng beider Reiche unter dem zukünftigen großen Davidssohne.

2. Thatsächlich entsprach freilich das Reich Israel dieser göttlichen Absicht wenig genug. Dies zeigt schon der äußerliche Verlauf seiner Geschichte in den 216 Jahren, in denen es bestand (von 938 bis 722; nach der gewöhnlichen Rechnung freilich bestand es von 975 bis 722, also 253 Jahre). In dieser Zeit hatte nämlich das Reich nicht weniger als 19 Könige aus 9 verschiedenen Herrscherhäusern, von welchen nur das Haus Omris 4 und das Haus Jehus 5 Könige zählte, während von 3 Häusern nur je 2 Könige auf den Thron kamen, von den übrigen 4 aber nur je einer. Und so oft dabei die Herrschaft von einem Haus auf das andere überging, geschah dies jedesmal auf dem Wege der Gewalt in zerrüttenden Militärrevolutionen und Bürgerkriegen, unter denen mit dem gestürzten König sein ganzes Haus ausgerottet wurde (I Kön. 15, 27—29; 16, 10—12 ꝛc). Hatte doch schon der erste König des Reichs, statt in geduldigem Glauben der Stunde Gottes zu warten, die unheilvolle Bahn der Empörung „wider seinen Herrn" betreten (11, 26; II Chron. 13, 6 f) und damit einen Vorgang geschaffen, der für sein ganzes Reich nur allzu vorbildlich geworden ist (vgl. Hos. 8, 4).

3. Und nicht minder bedeutsam für die ganze Geschichte des Reiches ist ein anderes, womit gleichfalls schon Jerobeam I den Anfang gemacht. Derselbe wollte nämlich in ungläubig untheokratischer Politik, um die Kluft zwischen beiden Reichen zu erweitern, die staatliche Trennung zugleich zu einer religiösen machen. Zu diesem Behuf löste er die ihm untergebenen Stämme geflissentlich von dem neuerstandenen einheitlichen Zentralheiligtum auf Zion los. Denn er errichtete nicht nur an andern (schon früher dem Jehovadienst geweihten) Orten, wie Bethel und Dan, besondere Heiligtümer, sondern führte daselbst auch statt des streng bildlosen Jehovadienstes, der im Tempel in Jerusalem herrschte, den sinnlicheren und eben darum volkstümlicheren Jehova-Bilderdienst (Jehova-Stierdienst) wieder ein, wie er vor Errichtung des Tempels so vielfach im Volke verbreitet gewesen (I Kön. 12, 26—30; vgl. Richter 17, 1—4; 18, 30). Dies ist der „Weg Jerobeams", den fortan sämtliche Könige des Reiches Israel gingen, soweit sie nicht noch weiter zum eigentlichen heidnischen Götzendienst fortschritten (I Kön. 15, 3. 34; 16, 19. 26 ꝛc). Derselbe scheint sich freilich durch das Vorgeben gedeckt zu haben, daß er nur die andere

„aaronitische" Form der Jehovaverehrung sei, die als solche mit der im Tempel in Jerusalem herrschenden „mosaischen" Form gleichberechtigt sei (I Kön. 12, 28; vgl. II Mos. 32, 4. 8). Aber in Wahrheit war doch dieser Weg nichts anderes als eine fortgesetzte Verletzung des theokratischen Grundgesetzes (II Mos. 20, 4 f), die je länger je mehr das ganze Reich um den Segen und Beistand Gottes bringen mußte, wie schon der fast ausnahmslose Gegensatz des Prophetentums und Königtums im Reiche Israel zeigt (vgl. II Kön. 17, 7 ff). Auch hatte jene eine Abweichnng von selbst noch verschiedene andere Willkürlichkeiten zur Folge, wie z. B. die Ersetzung der levitischen Priester durch „Priester aus allerlei Volk" (I Kön. 12, 31; 13, 33).

I. Von Jerobeam I bis zum Untergang des Hauses Omris.

§ 72. Bis zum Tode Ahabs.

1. Schon dem Jerobeam I und seinen unmittelbaren Nachfolgern wurde durch verschiedene Propheten des Herrn bezeugt, daß der von ihnen erwählte Weg nur zu ihrem und des Reiches Verderben führen werde (I Kön. 13, 1 f; 14, 7—11; 16, 1—4. 7). In noch entschiedenerer Weise mußte aber das Prophetentum eingreifen, als das Haus Omris, des kräftigen Erbauers der prächtigen Hauptstadt Samaria (I Kön. 16, 24; Jesaj. 28, 1), wesentlich neue Bahnen einschlug. Zwar das friedliche und freundschaftliche Verhältnis zum Reiche Juda, das vom Hause Omris bis zu seinem Ende gepflegt wurde, brachte wenigstens dem Reiche Israel mehr Gewinn als Schaden (vgl. II Kön. K. 3). Aber um so schlimmer war der Fortschritt vom Jehova-Bilderdienst zum eigentlichen Götzendienst, der, wie es scheint, schon von Omri angefangen (I 16, 25 f), durch dessen Sohn Ahab vollendet wurde (16, 30—33). Dieser schwache und unselbständige, wenn auch besseren Einwirkungen nicht unzugängliche Fürst fiel nämlich je länger je mehr dem unheilvollen Einflusse seiner sidonischen Gemahlin Isebel anheim. Und diese erhob nicht nur die Baal- und Astartereligion zur herrschenden Staatsreligion in Stadt und Reich Samaria (16, 32 f; 18, 19), sondern bemühte sich auch, die Jehovareligion durch blutige Verfolgung der Jehovapropheten und Zerstörung der Jehovaaltäre gänzlich auszurotten (18, 4. 13; 19, 14; II 9, 7). Das Volk aber

suchte in unklarer Mischung Jehova- und Baaldienst miteinander zu verbinden (18, 21).

2. Zur Rettung der so mit dem Untergang bedrohten Jehovareligion wird ein Mann berufen, der, wenn er auch keineswegs der einzige Prophet seiner Zeit ist (18, 4. 13; 19, 14; 20, 13 ff; 22, 8), doch alle Propheten seiner Zeit hoch überragt. Es ist dies Elias der Thisbiter, gebürtig von Thisbe (in Naphthali) und als Beisasse in Gilead wohnhaft (17, 1). Derselbe, der als ein zweiter Mose durch Ausrottung des Baalsdienstes die theokratische Ordnung in Israel wiederherstellen soll, erscheint auch gleich Mose mit der Gabe Wunder zu thun ausgerüstet, um so die Ehre Jehovas gegen die nichtigen Götzen nicht bloß in Worten, sondern auch mit der That zu vertreten (vgl. Sir. 48, 1 ff). Er verhängt zuerst eine 2½ jährige Teurung über das Land (17, 1; 18, 1) und besteht dann allein gegen die 850 Propheten des Baal und der Astarte den Kampf auf dem Karmel, in welchem Jehova vor den Augen des Königs und des ganzen Volks den Baal zu Schanden macht (18, 19 ff). Nachdem er hierauf unter dem Zujauchzen des rasch gewonnenen Volkes das Recht des Gesetzes (V Mos. 13, 1—5; 18, 20), das der König zwar nicht hindern, aber auch nicht vollstrecken will, an den Verführern des Volks geübt (I Kön. 18, 39 f vgl. I Sam. 15, 33), glaubt er das Ziel seiner prophetischen Wirksamkeit erreicht. Um so größer ist daher seine Enttäuschung und Entmutigung, als er aufs neue vor Isebel, die entschlossen ihren Einfluß auf König und Volk festhält, den Kampfplatz räumen und sein Vaterland verlassen muß (19, 1—4). Durch eine göttliche Offenbarung (am Horeb, 19, 8 ff) getröstet und zurechtgewiesen, kehrt er aber sofort wieder auf sein Arbeitsfeld zurück und findet hier, daß er doch nicht so vergeblich gearbeitet, als er gemeint. Denn er kann von jetzt an nicht nur selbst unangefochten im Lande leben, sondern sogar, ohne daß Isebel noch weiter Gewalt anzuwenden wagt, die frühere Einrichtung geschlossener Prophetenvereine erneuern, und zwar ganz öffentlich in den Städten Bethel, Gilgal und Jericho (II Kön. 2, 3. 5; 4, 38). In diesen Prophetenvereinen und mittels derselben sammelt und pflegt er die vielen im Verborgenen noch vorhandenen treuen Jehovadiener, die „ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt" (vgl. 19, 18), und so geht auch in seinem ruhig stillen Arbeiten das Werk des Herrn, das Werk der geistigen Hebung Israels, weiter.

3. Inzwischen beschleunigt König Ahab selbst das Endgericht über sein Haus. Denn trotz des unverdienten göttlichen Beistandes, den er zweimal im Kriege gegen die Syrer erfahren (20, 13. 20 f. 22 f. 28—30), läßt er sich durch Isebel zu einem neuen Frevel, der Ermordung Naboths, verleiten (21, 1—16). Obwohl hiebei Ahab, weil er sich vor dem Spruche des Propheten gebeugt, für seine Person noch eines ehrenvollen Todes gewürdigt wird, (21, 27—29; 22, 34 ff), bleibt doch das Urteil über sein Haus unwiderrufen stehen (21, 21 f. 29).

Anmerk. 1. Zum Verständnis der göttlichen Kundgebung in I 19, 9 ff ist zu beachten, daß Elias nicht bloß aufs äußerste entmutigt, sondern auch mit Gott selbst unzufrieden ist, da er von demselben meint, auch er gebe seine eigne Sache allzu leicht auf, statt den Übermut seiner Feinde durch neue und noch einschneidendere Gerichte zu brechen. So wird ihm denn geoffenbart: Jehova werde schon zu seiner Zeit auch wieder richtend eingreifen; ja er habe dazu seine Gerichtswerkzeuge schon bereit, nämlich Hasael, Jehu und Elisa (die durch den Sturm, das Erdbeben und das Feuer bedeutet sind). Aber Gott wirke überhaupt nicht bloß in stürmischen und gewaltsamen Gerichten, sondern seine eigentlichste Wirksamkeit bestehe vielmehr im stillen und verborgenen Segnen, Beleben und Erhalten, für das auch sein Richten nur das wegbereitende Mittel sei (vgl. das stille, sanfte Sausen). Und diese seine segnende und erhaltende Wirksamkeit habe der Herr auch schon bisher reichlich, wenn auch in stiller Verborgenheit, geübt, sofern er mitten im allgemeinen Abfall sich doch einen namhaften Rest treuer Jehovadiener erhalten habe, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt. Diesen Rest wolle und werde er aber auch noch ferner — und zwar eben durch die geduldige Arbeit des mit nichten allein stehenden Propheten — bewahren, zumal unter den nicht ausbleibenden Gerichten der Zukunft. (So Ähnlichkeit dieser Offenbarung mit der an demselben Orte dem Mose nach II Mos. 34, 5 ff zu teil gewordenen.)

Anmerk. 2. Daß Elia so wenig als später Elisa die Treuen in Israel an den Tempel in Jerusalem weist, schließt jedenfalls nicht eine Billigung des jerobeamitischen Jehova-Stierdienstes in sich. Jene Propheten hatten eben vorerst und für ihre Zeit noch eine andere Aufgabe.

§ 73. Untergang des Hauses Omris.

1. Ahabs Sohn und Nachfolger Ahasja war noch schlimmer und abgöttischer als sein Vater (I Kön. 22, 53 f; II 1, 2), was sich besonders in dem verstockten Trotze zeigt, mit dem er das göttliche Urteil über sich hinnimmt (II 1, 3—9). Daher muß ihm gegenüber Elia

abermals nicht bloß mit strafenden Worten, sondern auch mit richtender That für die verletzte Ehre seines Gottes eintreten (II 1, 9—17). Ahabs zweiter Sohn Joram ist zwar besser als sein Vater und Bruder und enthält sich wenigstens für seine Person des Baalsdienstes (II 3, 2 f). Aber auch er läßt seiner Mutter Isebel Freiheit, den Baalsdienst noch fort und fort neben dem Jehova-Bilderdienst zu pflegen (II 9, 22), so daß schon um deswillen das angedrohte Gericht nicht mehr abgewendet werden kann.

2. Der Vollstrecker dieses Gerichtes sollte nach dem Hingange des Elias, der auch im Tode noch gleich Mose vor andern Menschen ausgezeichnet wird (II 2, 1—11), dessen langjähriger Diener und Begleiter Elisa werden. Derselbe, der als erstgeborener Sohn und Erbe des großen Meisters mit einem besonderen Maß des Geistes desselben und vor allem auch mit seiner Wundergabe ausgestattet ist (II 3, 11 f; 2, 9 ff vgl. V Mos. 21, 17), führt denn auch das Werk des Elia sowohl im allgemeinen, als insbesondere in der Leitung der Prophetenvereine und der geistlichen Versorgung der zerstreuten Jehovadiener weiter (2, 15; 4, 8. 23). Wohl tritt er dabei vermöge seiner natürlichen Eigenart, aber auch weil der Hauptkampf schon durch Elias durchgekämpft ist, äußerlich ruhiger und milder auf als sein feuriger Meister, wie auch sein Leben kein so strenges und zurückgezogenes ist als das Leben des Elia (2, 25; 5, 3; 6, 32). Aber trotz alledem ist doch schließlich nach I Kön. 19, 17 auch Elisas Hauptaufgabe eben die, ein Gerichtswerkzeug des Herrn zu sein und als solches die Ausrottung des Baalsdienstes und des mit diesem unauflöslich verwachsenen Hauses Ahabs herbeizuführen. Daher hält er sich ungeachtet einzelner prophetischer Dienste, die er dem König Joram leistet (II 3, 12 ff; 5, 8; 6, 8 ff; 7, 1 ff), doch im ganzen von demselben ferne (3, 13 f; 6, 32). Und als er die Zeit des Herrn gekommen weiß, steht er keinen Augenblick an, durch den von ihm im Namen des Herrn berufenen und beauftragten Jehu das Gottesurteil über Joram und Ahabs übriges Haus in seinem ganzen Ernst und Umfang vollstrecken zu lassen (II 9, 1—10 vgl. V. 24. 33; 10, 1—14).

Anmerk. 1. Das Verhältnis des Elisa zu Elias hat große Ähnlichkeit mit dem des Josua zu Mose (§ 50, 1). Denn beidemal wird das von dem größeren Vorgänger angefangene Gotteswerk erst durch den milderen und weniger gewaltigen Nachfolger vollendet.

Anmerk. 2. Die zahlreichen Wunder des Elisa sind in II Kön. K. 4—7 mehr sachlich als zeitlich geordnet: zuerst die an einzelnen Personen, namentlich Freunden des Elisa, vollbrachten, dann die mehr öffentlichen und politischen. Neben den Wundern der That finden sich übrigens auch zahlreiche Wunder des Wissens (z B. 3, 16 ff; 5, 26; 6, 9 ff. 32; 7, 1 f; 13, 17 ff); und neben den allerdings vorwiegend wohlthätigen Wundern fehlen auch Strafwunder, wie sie Elias verhängt, nicht ganz (2 23; 5, 27).

II. Von Jehu bis zum Untergang des Reiches.

§ 74. Das Haus Jehus.

1. Jehu, der Begründer der am längsten (100 Jahre) regierenden Dynastie, bewies zwar einen ungestümen und rücksichtslosen Eifer in der Vernichtung des Hauses Ahabs, wie in der Ausrottung des Baalsdienstes (II 9, 20; 10, 11. 17. 18—28). Aber schon hiebei leitete ihn nicht bloß der „Eifer um den Herrn", dessen er sich selbst so laut rühmt (9, 25 f; 10, 10. 16; vgl. jedoch auch 10, 30), sondern zum guten Teile auch selbstische Herrschsucht und grausame Blutgier (vgl. Hos. 1, 4). Und überdies blieb er gerade in der Hauptsache, der religiösen Reformation, auf halbem Wege stehen, sofern er nur zum jerobeamitischen Jehova-Bilderdienst zurückkehrte (10, 31). Deshalb wendet sich bald genug der Segen des Herrn auch von ihm und seinem Hause, und der nach göttlichem Ratschluß (I 19, 15; II 8, 12 f) zur Zuchtrute über Israel bestimmte und erweckte Syrerkönig Hasael bereitet wie schon zuvor dem Joram (II 8, 28) so nun auch dem Jehu und noch mehr seinem Sohne Joahas die schwersten Demütigungen (10, 32 f; 13, 1—7. 22). Auf das Flehen des Joahas und seines Sohnes Joas (13, 4. 14) erbarmt sich jedoch der Herr des sinkenden Reiches noch einmal. Ja gemäß der Vorausverkündigung des sterbenden Elisa wie des Propheten Jona (13, 15—19; 14, 25) bricht demselben sogar noch eine letzte längere Zeit der Macht und Blüte an, wie sie das Reich nie zuvor gehabt. Dies geschah nach dem Siege über Hasaels Nachfolger Benhadad III, durch welchen schon Joas das an die Syrer Verlorene wieder zurückgewann (13, 24 f), hauptsächlich durch die glänzende 41jährige Regierung Jerobeams II, der nicht bloß die Rettung seines Landes und Volkes vollendete (14, 26 f vgl. 13, 5),

sondern sogar Syrien selbst unterwarf und seinem Reiche einverleibte (14, 25. 28).

2. Und doch entscheidet sich eben in dieser Zeit des Glanzes und der Herrlichkeit das endgültige Schicksal des Reiches. Der Herr hatte es jetzt auf jede mögliche Weise mit dem Reiche Israel versucht: durch thatsächliches Eingreifen seiner Knechte, der Propheten, und gewaltsames Herbeiführen einer neuen Ordnung der Dinge, durch die einschneidendsten Züchtigungen und Demütigungen (Amos 4, 6—11), wie schließlich durch die wunderbarste Errettung und Erhebung. Aber alles ohne den gewünschten Erfolg! Denn nicht nur behauptet seit Jehu der Jehova-Bilderdienst seine ungeschwächte Herrschaft (II Kön. 13, 2. 11; 14, 24; 15, 9. 18. 24. 28), sondern derselbe verbindet sich auch allmählich wieder mit eigentlichem Götzendienst und geht immer mehr in denselben über (13, 6; Hos. 4, 12; 11, 2; 12, 12, wobei allerdings die spätern Propheten Stierdienst und Götzendienst ganz gleichstellen, vgl. Amos 5, 4—6; 8, 14; Hos. 8, 5 f; 10, 5 f; 13, 2). Und als Frucht der äußeren Herrlichkeit tritt mehr und mehr nur stolzer und trotziger Übermut, sowie maßlose Üppigkeit und Schwelgerei und grauenvolle Sittenlosigkeit zutage (Amos 2, 6—8; 4, 1; 5, 10 ff; 6, 1—6; 8, 4 ff; Jes. 9, 8—21; 28, 1—4; Hos. 4, 1 ff; 6, 8—10; 7, 1—7). Daher muß Gott bei diesem Reiche auf fernere rettende Thaten und überhaupt auf eine Erhaltung desselben in seinem gegenwärtigen Bestande verzichten. Und auch seine Propheten können von jetzt an nur noch durch das Zeugnis ihres Wortes die, welche hören wollen, warnen, und die, welche unter dem Drucke der Gegenwart seufzen, auf eine bessere Zukunft vertrösten und damit überhaupt eine neue, geistigere Form des Gottesreiches vorbereiten (§ 99, 2). Dies geschieht im Reiche Israel besonders durch die Propheten Amos (§ 105) und Hosea (§ 106), von welchen namentlich der erstere (Amos) schon während der Regierung Jerobeams II den baldigen und jähen Untergang all dieser hohlen und ungöttlichen Herrlichkeit ankündigt (Amos 7, 11; 8, 2 f; 9, 8).

§ 75. Bis zum Untergang des Reiches.

1. Diese prophetische Weissagung fängt schon sofort nach Jerobeams II Tode an, in schrecklicher Weise sich zu erfüllen. Das Reich

besteht überhaupt von da an nur noch 21 Jahre (nach der gewöhnlichen Rechnung allerdings noch 61 Jahre), und diese 21 Jahre sind durch fortgesetzte greuelvolle Umwälzungen und Bürgerkriege bezeichnet, so daß von den sechs Königen, die noch auf Jerobeam folgen, nur zwei (Menahem und vielleicht Hosea) eines natürlichen Todes gestorben sind (II Kön. 15, 10. 14. 25. 30; vgl. Hos. 8, 4). Und zu dieser inneren Zerrüttung kommen weiter selbstverschuldete Verflechtungen in die Kämpfe der Weltmächte ringsum. Die einzig richtige und kluge, wie auch allein den theokratischen Grundsätzen entsprechende Politik wäre hier gewesen: jede, sowohl freundliche als feindliche, Berührung mit diesen gierigen Weltmächten soweit nur irgend möglich zu vermeiden, einmal eingegangenen oder auferlegten Verpflichtungen aber, solange Gott selbst nicht die Sache ändere, in Geduld und gläubigem Warten treu zu bleiben. Statt dessen aber ließen sich diese letzten Könige Israels ebenso unbesonnen und eigenmächtig in Bündnisse mit den Weltmächten (namentlich Ägypten und Assyrien) ein, wie sie dieselben leichtsinnig und treulos wieder zu lösen und mit andern zu vertauschen suchten (Hos. 5, 13; 7, 8. 11; 8, 9 f; 12, 2).

2. Nach assyrischen Nachrichten muß so schon Jehu den Schutz des assyrischen Königs Salmanassar II gegen Hasael von Syrien angerufen haben. Die biblischen Urkunden nennen als ersten, der die Assyrer ins Land gerufen, den König Menahem, der den Beistand Phuls (= Tiglath-Pileser ?) in seinen Thronstreitigkeiten mit Gold und der Anerkennung der assyrischen Oberhoheit erkaufte (II Kön. 15, 19 f). Noch verhängnisvoller wurde das Bündnis, das König Pekah mit dem syrischen König Rezin schloß, um nicht nur Juda zu vernichten (§ 80, 1), sondern sich auch Assyriens zu erwehren. Denn der durch Ahas von Juda zu Hilfe gerufene assyrische König Tiglath-Pileser II machte nicht bloß dem damascenischen Reiche ein Ende (16, 8 f), sondern führte auch aus den Gebieten der nördlichen und östlichen Stämme Israels einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung in die Gefangenschaft (15, 29; erste Wegführung im Jahre 734). Trotzdem sucht der König des noch übrigen Restes, der sonst bessere Hosea (17, 2), sich abermals der assyrischen Oberhoheit zu entziehen in thörichtem Vertrauen auf das unzuverlässige Ägypten (17, 4, vgl. Jes. K. 20; 28, 1—4). Dies hatte aber nur zur Folge, daß Samaria zuerst zwei

Jahre lang von Salmanassar IV belagert, dann nach tapferer Gegenwehr im dritten Jahre von Salmanassars Nachfolger Sargon (vgl. Jes. 20, 1) erobert und zerstört und ein großer Teil auch noch der südlichen Bevölkerung mit dem Könige in die Gefangenschaft abgeführt wurde (II Kön. 17, 5 f; zweite Wegführung). Damit hatte im Jahre 722 das Reich Israel ein Ende.

Anmerk. Die Verpflanzung unterworfener Völker in andere Wohnplätze war ein von den orientalischen Eroberern häufig angewandtes Mittel (Jes. 36, 17), die Völker gleichsam zu entwurzeln und ihnen damit Lust und Kraft zur Empörung zu benehmen.

§ 76. Die assyrische Gefangenschaft und die Samariter.

1. Die Weggeführten des Zehnstämmereichs kamen in die Gegenden zwischen dem oberen Tigris und dem kaspischen Meer (II Kön. 17, 6; I Chron. 6, 26). Es ist zwar anzunehmen, daß manche von ihnen später mit den Verbannten des Reiches Juda nach Kanaan zurückgekehrt sein werden. Aber die große Menge derselben ist jedenfalls mehr und mehr mit den Bewohnern jener fremden Gegenden verschmolzen und in ihnen aufgegangen. Dies war um so leichter möglich, da bei ihnen nicht, wie bei den Verbannten des Reiches Juda, die Gefangenschaft eine Umkehr zur reinen Jehovareligion zur Folge hatte.

2. Übrigens kann trotz der beiden Wegführungen (unter Pekah und Hosea) auch von einer gänzlichen Entvölkerung des Zehnstämmelandes entfernt nicht die Rede sein. Namentlich im Osten und Norden blieben noch zahlreiche Bewohner zurück, und zumal in Galiläa finden wir bald wieder eine starke, überwiegend israelitische Bevölkerung, die sich später auch von den Samaritern ferne hielt und in religiöser Hinsicht ganz an die zurückgekehrten Juden und den Tempel von Jerusalem anschloß. In stärkerem Maße scheint der Südwesten des Landes (das Gebiet der Stämme Benjamin, Ephraim und zum Theil auch Issachar und Westmanasse) seine ursprüngliche Bevölkerung verloren zu haben. Doch müssen auch hier viele (namentlich Landbewohner) zurückgeblieben sein, worauf schon die Stellen II Chron. 30, 1. 10; 34, 9; Jer. 41, 5 hinweisen. (Auch nach assyrischen Nachrichten soll Sargon nur etwas über 27000 Bewohner aus Samaria weggeführt haben.)

3. Hienach sind jedenfalls die spätern „Samaritaner“ nicht

bloß Nachkommen der durch Sargon und Asarhaddon eingeführten Fremdlinge (II Kön. 17, 24; Esra 4, 2), sondern sie sind ein Mischvolk mit starkem Anteile israelitischen Blutes. Sie selbst erklärten sich, je nachdem es ihnen paßte, bald für Israeliten, bald für ein ganz anderes Volk. Die Religion dieses Mischvolkes war anfangs eine bunt mannigfaltige, sofern neben Jehova als dem Landesgott auch die verschiedenen Gottheiten der verschiedenen Völkerschaften, denen die eingeführten Fremdlinge angehörten, verehrt wurden (II Kön. 17, 26—34). Nach und nach gewann aber der Jehovadienst, wenn auch vorerst nur als Jehova-Stierdienst, immer mehr das Übergewicht. Endlich ums Jahr 430 bewog der aaronitische Priester Manasse, der von Nehemia aus Jerusalem vertrieben worden war (vgl. Neh. 13, 28), das ganze samaritanische Volk, förmlich zur Jehovareligion (und zwar mit bildlosem Gottesdienst) überzutreten. Freilich geschah auch dies mit willkürlicher Verkümmerung der geschichtlichen Jehovareligion, sofern die Samaritaner nur den Pentateuch und das mosaische Gesetz annahmen, im übrigen aber mit den Überlieferungen der Schriftgelehrten auch alle andern alttestamentlichen Schriften außer dem Pentateuch ablehnten. So blieb denn auch später noch die ursprüngliche bittere Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern ungeschwächt bestehen (Sirach 50, 27 f; Joh. 4, 9; 8, 48), wie schon die Zerstörung des von den Samaritanern auf dem Garizim erbauten Tempels durch den Makkabäer Johannes Hyrkanus (im Jahr 128) beweist.

B. Das Reich Juda.

§ 77. Allgemeines.

1. Trotz des viel kleineren Gebietes und auch einer geringeren Einwohnerzahl (§ 70, 2) hatte doch das Reich Juda von Anfang an viel vor dem nördlichen Reiche voraus: eine einheitlichere Bevölkerung, ein durch große geschichtliche Erinnerungen und besondere göttliche Verheißungen ausgezeichnetes Königshaus, den prächtigen, von Gott selbst zu seinem Wohnsitz erkorenen Tempel auf Zion mit seiner anerkannten Priesterschaft, wie endlich die sittliche Stärkung, welche das Südreich durch die Einwanderung der treuen Jehovadiener auch aus dem Nordreiche gewonnen (II Chron. 11, 13 f. 16 f; 15, 9). Schon aus der Einen Thatsache, daß sämtliche (19)

Könige, die im Reiche Juda während der 350 (nach der gewöhnlichen Rechnung 387) Jahre seines Bestandes regierten — mit Ausnahme der Thronräuberin Athalja — aus dem Hause Davids waren, ergiebt sich, daß hier der Verlauf der Geschichte ein wesentlich anderer gewesen sein muß als im Reiche Israel. Zwar an innern Unruhen und Zerrüttungen hat es auch im Reiche Juda nicht gefehlt, wie nicht nur der Staatsstreich der Athalja, sondern auch der gewaltsame Tod dreier (durch die Hand von Verschwörern gefallenen) Könige (des Joas, Amazia und Amon, II Kön. 12, 20 f; 14, 19; 21, 23) beweist. Aber im ganzen war doch die Thronfolge im Reiche Juda eine gesicherte und dadurch die innere Entwicklung im Vergleich mit der des andern Reiches eine ungleich ruhigere und stätigere, und schon dies hat zu dem längeren Bestand des (das Reich Israel um 134 Jahre überdauernden) Reiches Juda beigetragen.

2. Was sodann die religiösen Zustände des Reiches Juda betrifft, so hat allerdings der Jehova-Stierdienst hier wenig oder gar keinen Eingang gefunden (doch vgl. vielleicht Amos 5, 5; 8, 14; Hos. 4, 15); und eben das Fehlen dieser Mittelstufe hatte zur Folge, daß hier jede Abweichung vom reinen (bildlosen) Jehovadienst sofort zum eigentlichen Götzendienst führte und dieser daher im Reiche Juda häufiger und zum Teil in schlimmerer Gestalt uns entgegentritt als im Reiche Israel. Aber andererseits kam es dann in Juda auch wiederholt zu einer entschiedeneren Umkehr zur reinen Jehovareligion durch die Reformationen frommer Fürsten, die „in den Wegen Davids wandelten und thaten, was dem Herrn wohlgefiel". Als solche theokratisch gesinnte Könige werden die 8 (bzw. 6) namhaft gemacht: Asa (I Kön. 15, 11), Josaphat (22, 43), Joas und Amazia (wenigstens in ihrer ersten Zeit; II 12, 2 f; 14, 3 vgl. II Chron. 24, 17 ff; 25, 14 f); Usia (II Kön. 15, 3), Jotham (15, 34), Hiskia (18, 3—6) und Josia (22, 2; 23, 25). Es war das freilich auch nur die Minderzahl der Könige; und die 12 (bzw. 14) übrigen Fürsten, die „thaten, was dem Herrn übel gefiel", rissen bei dem Volke, dessen natürliche Neigung nur zu sehr eben aufs Heidentum ging, zumeist mit leichter Mühe wieder ein, was die besseren Könige gebaut. Deshalb konnten auch die wiederholten Reformationen mit ihrer im ganzen nur oberflächlichen Wirkung auf die große Masse des Volkes den schließlichen Untergang des Reiches wohl aufhalten

und hinausschieben, aber nicht abwenden. Übrigens war auch in den Zeiten, in welchen der Jehovadienst ausschließlich im Reiche herrschte, der Tempel in Jerusalem wohl die erste und vornehmste Kultusstätte, an welche sich namentlich auch die allgemeinen religiösen Feste des ganzen Volkes anschlossen, aber keineswegs die einzige. Es gab vielmehr auch jetzt noch (vgl. I Kön. 3, 2) da und dort „Höhen" mit Altären (zum Teil auch Kapellen), auf welchen Jehova geopfert wurde; und diese Höhen wurden lange Zeit selbst von entschieden theokratisch gesinnten Fürsten geduldet, bzw. gepflegt (I Kön. 15, 14; 22, 44; II 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35). Erst Hiskia und Josia bemühten sich, auch in dieser Hinsicht die strenge Forderung des Gesetzes (besonders des Deuteronomiums) durchzuführen (II 18, 4. 22; 23, 8 f), da es sich im Verlauf der Zeit immer mehr herausgestellt hatte, wie leicht gerade der (unbeaufsichtigte und freier behandelte) Jehova-Höhendienst zum Götzen-Höhendienst führte.

3. Bei dem stets wiederkehrenden Abfalle im Reiche Juda konnte es darum nicht fehlen, daß auch hier das Prophetentum immer wieder einen scharfen Kampf gegen das abtrünnige oder sonst die Wege des Herrn verlassende Volk und Königtum zu führen hatte. Gleichwohl finden wir im Unterschied vom Reiche Israel in Juda auch immer wieder kürzere oder längere Zeiten friedlichen und einträchtigen Zusammenwirkens von Königtum und Prophetentum, wobei das Verhältnis beider ein ähnliches war wie unter David. Und jedenfalls konnte das Prophetentum in Juda sich von Anfang an auf das geistige Zeugnis des Wortes beschränken, ohne je zum „Prophetentum der That" zu werden. Denn hier ging der nötige thatsächliche Widerstand gegen eine gottwidrige Entwicklung immer wieder von dem zunächst dazu berufenen Königtum selbst (bzw. auch dem gesetzlichen Priestertum) aus.

4. Was endlich die Beziehung des Reiches Juda zu den Weltmächten betrifft, so gewinnt diese im Verlauf der Geschichte mehr und mehr auch für das Reich Juda eine solche Bedeutung, daß eben hienach die ganze Geschichte des Reiches in zwei Hauptteile zerfällt, die durch die Regierung des Königs Ahas von einander geschieden sind. In der ersten Periode beschränken sich nämlich die Beziehungen des Reiches teils auf das Bruderreich Israel, teils auf die ihm nicht überlegenen Nachbarvölker (Edomiter, Moabiter, Philister, Syrer). In der zweiten Periode wird das Reich in immer

bedenklicherer Weise hineingezogen in die Kämpfe der übermächtigen Großmächte Ägypten, Assyrien und Babylonien.

I. Von Rehabeam bis Jotham.

§ 78. Bis Athalja.

1. Unter Rehabeam und seinem Sohne Abiam dauerten im ganzen die religiösen Zustände der letzten Zeit Salomos fort, indem Jehovadienst und Götzendienst nebeneinander hergingen (I Kön. 14, 22—24; 15, 3). Daher kam auch über das geschwächte Reich eine neue furchtbare Demütigung durch den (wohl durch Jerobeam I herbeigerufenen) ägyptischen König Sisak (14, 25 f). Doch wurde schon unter den nächsten frommen Königen Asa und Josaphat eine erste religiöse Reformation durchgeführt (15, 11—15; 22, 43; II Chron. 15, 8—15), wobei Josaphat noch insbesondere für bessere religiöse Unterweisung des Volkes sorgte (II Chron. 17, 7—9). Und auch im Äußeren gestalteten sich die Verhältnisse wieder günstiger teils durch Asas siegreiche Abwehr eines neuen ägyptischen Angriffs (II Chron. 14, 9 ff), teils durch die vorwiegend friedliche Regierung Josaphats, welcher nach dem Vorbilde Salomos vor allem auf Herstellung geordneter Rechtszustände und eines gesicherten Wohlstandes seines Volkes bedacht war (II Chron. 19, 5—11; 17, 5. 10 ff; 18, 1; 20, 35 ff; I Kön. 22, 49). Die theokratischen Bestrebungen beider Könige fanden eine kräftige Stütze in dem Prophetentum (II Chron. 15, 1—8; 20, 14 ff. 20; vgl. I Kön. 22, 8; II 3, 11. 14), das freilich sich auch nicht scheute, untheokratischen Schritten derselben mit offenem Zeugnisse entgegenzutreten (II Chron. 16, 7—9; 19, 2 f; 20, 37).

2. Leider wurden aber die gedeihlichen Zustände dieser ersten Blütezeit des Reiches Juda durch Josaphat selbst wieder untergraben. Denn dieser schloß, um den verderblichen Bruderkriegen zwischen Juda und Israel ein Ende zu machen, ja vielleicht in der Hoffnung, die Spaltung selbst wieder aufzuheben, mit dem Hause Ahabs nicht bloß Frieden, sondern ein Freundschaftsbündnis, an dem er trotz des Widerspruchs der Propheten festhielt (I Kön. 22, 45; II Chron. 18, 1; 19, 2 f; 20, 35—37). Hiedurch wurde schon Josaphat selbst in verschiedene unnötige und nicht immer glückliche Kriege verwickelt (I Kön. 22, 4. 32 f; II 3, 7 ff). Aber noch viel schlimmer war, daß infolge der Verheiratung seines Sohnes Joram

mit der Tochter Ahabs und Isebels, Athalja, auch das Haus Josaphats zuerst in die Sünde, dann in das Schicksal des Hauses Ahabs verflochten wurde (II Kön. 8, 16—18. 26 f; II Chron. 22, 1—4; 24, 7; II Kön. 9, 27; 10, 13 f). Ja nachdem schon durch die Grausamkeit Jorams (II Chron. 21, 4), durch die Einfälle der Araber und Philister (II Kön. 21, 16 f; 22, 1) und den Racheeifer Jehus von Israel (II Kön. 10, 13 f) das königliche Haus stark genug gelichtet war, wäre schließlich der völlige Untergang des Hauses und Thrones Davids durch Athalja das Endergebnis jenes unglückseligen Bündnisses geworden, wenn nicht des Herrn besondere Fürsorge und des Hohepriesters Jojada treue Entschlossenheit noch im letzten Augenblicke das Äußerste abgewendet hätte (II Kön. 11, 1—4. 12—16).

§ 79. Bis Jotham.

1. Aus dem tiefen innern und äußern Zerfall, in den so das Reich Juda nach Josaphats Tod hineingeraten war (vgl. auch II Chron. 21, 8. 16 f), vermochten es weder der so wunderbar errettete König Joas noch sein Nachfolger Amazia auf die Dauer zu erheben. Denn Joas, der zuerst im Dienste Jehovas so eifrig gewesen (II Kön. 12, 2. 6 f), lenkte nach Jojadas Tod wieder in die alten Bahnen des Götzendienstes zurück (II Chron. 24, 17—22) und nahm daher nach schwerer Demütigung durch die Syrer ein trauriges Ende (II Kön. 12, 17—21). Und ebenso Amazia, der gleichfalls später zum Götzendienst hinneigte (II Kön. 14, 3; II Chron. 25, 14—16) und nach anfangs glücklicher Regierung (II Kön. 14, 7) gegen den übermütig herausgeforderten König Joas von Israel schimpflich unterlag und ihm zinspflichtig wurde (II Chron. 25, 17—24. 27).

2. Dagegen wurde dem Reiche eine zweite und noch glänzendere Blütezeit zu teil unter den tüchtigen und zugleich theokratisch gesinnten Königen Usia (Asarja) und Jotham. Diese Blütezeit, die 45 (nach der gewöhnlichen Zeitrechnung 68) Jahre dauerte, fällt großenteils zusammen mit der Blüte des nördlichen Reiches unter Jerobeam II, nur daß sie dieselbe noch etliche Jahre überdauerte. Das Reich Juda machte sich da nicht bloß von der Abhängigkeit von Israel wieder frei, sondern unterwarf seinerseits wieder die Nachbarvölker (II Chron. 26, 2—8; 27, 5 f). Und mit

der politischen Macht wuchs abermals auch der äußere Wohlstand des Volkes, den beide Könige sorgsam pflegten (II Chron. 26, 10; Jes. 2, 7. 12 ff). Freilich ging es dabei schließlich ebenso wie im Reiche Israel, daß nämlich gerade dieser äußere Glanz je länger je mehr nur stolze Selbstüberhebung und Sicherheit, sowie Üppigkeit und Sittenlosigkeit aller Art erzeugte. Daher muß namentlich der Prophet Jesajas schon unter Jotham immer drohender den baldigen Sturz dieser ungöttlichen Herrlichkeit weissagen (vgl. besonders Jes. 6, 9 ff; 2, 6—8. 11—18; K. 3. 5).

II. Von Ahas bis zum Untergang des Reiches.

§ 80. Bis Amon.

1. Die prophetischen Drohungen verwirklichten sich sofort schon unter Jothams ihm ungleichem Sohne Ahas. Dieser, als einer der schlimmsten unter den Königen Judas, erfüllte das Land mit allen möglichen Formen heidnischen Götzendienstes und verschonte auch den Tempel in Jerusalem nicht (II Kön. 16, 3 f. 10—18; II Chron. 28, 21—25). So kam denn auch durch das Bündnis der Könige Pekah von Israel und Rezin von Syrien wider ihn das Reich und Haus Davids an den Rand des Untergangs (II Kön. 16, 5 f; II Chron. 28, 5 f; Jes. 7, 6). Und als Ahas in seiner ungläubigen Angst und Verzagtheit (Jes. 7, 2), statt die ihm durch Jesaja angebotene Hilfe des Herrn anzunehmen (Jes. 7, 3—12), vielmehr den Beistand des assyrischen Königs Tiglath-Pileser erkauft (II Kön. 16, 7—9), wird ihm hiedurch zwar eine augenblickliche Errettung von seinen nächsten Feinden zu teil (Jes. 7, 16), aber nur um einen für ihn und die ganze Zukunft seines Reiches und Hauses verhängnisvollen Preis. Denn eben jenes Herbeirufen der Assyrer durch Ahas bringt auch das Reich Juda (wie das Reich Israel) zu der östlichen Großmacht in ein Verhältnis der Abhängigkeit (II Kön. 16, 7), das von jetzt an, wenn auch mit Unterbrechungen, bis zum Ende des Reiches fortdauert und schließlich seinen Untergang zur Folge hat (Jes. 7, 17—20).

2. Die Abhängigkeit von den Assyrern bestand auch noch fort während eines großen Teils der Regierung Hiskias, obwohl dieser als einer der frömmsten Könige Judas gepriesen wird, der durchgreifender, als dies bei den bisherigen Reformationen der Fall

gewesen, das Gesetz Gottes zur Geltung brachte, namentlich auch gegenüber dem Höhendienst (II Kön. 18, 3—6; II Chron. 29, 5 f. 16—19; 30, 4—9. 21—27; 31, 1—3. 20 f; vgl. auch § 77, 2). Freilich wurde auch diese Wandlung von der großen Masse des Volkes nur äußerlich mitgemacht (Jes. 1, 10 ff; Micha 3, 11; 6, 6—8), und einer zahlreichen Partei, besonders unter den Vornehmen, dienten sogar die Bestrebungen des Königs und die Mahnungen der Propheten nur als Zielscheibe ihres leichtfertigen Spottes (Jes. 22, 13 f; 28, 10—15; 30, 8—10). Ja auch der König selbst zeigt sich wenigstens in seiner äußern Politik lange Zeit ziemlich schwach und unzuverlässig. Er hört mehr als auf die warnende Stimme der Propheten (Jes. K. 28—32) auf die scheinbar patriotischen Ratschläge seiner Großen, die mit Hilfe Ägyptens das assyrische Joch abschütteln wollen (Jes. 30, 1—7. 15—17; 31, 1—3; II Kön. 18, 21), wie auf die schmeichlerischen Lockungen des babylonischen Unterkönigs Merodach-Baladan, der sich mit ihm gegen Assur verbünden will (Jes. K. 39; vgl. Anmerk.). Daher kann auch der endlich gewagte Abfall von Assur zunächst nur zu einer tiefen Demütigung des Königs führen (II Kön. 18, 7. 13—16). Erst der treulose Übermut des Jehova lästernden Assyrers (Sanherib), der Juda ganz vernichten will (II Kön. 18, 17—35; 19, 10—13; Jes. 10, 5—15), wie der demütige Glaube Hiskias, der (anders als sein Vater Ahas) dem Worte des Propheten Jesaja unbedingt vertraut (II Kön. 19, 1—7. 14—34), hat die Wirkung, daß Jerusalem in äußerster Not und Bedrängnis noch einmal eine wunderbare Errettung erfährt II Kön. 19, 35 f; Jes. 31, 4—9; Ps. 46—48. 75. 76) und die Selbständigkeit des Reiches abermals auf längere Zeit hergestellt wird (II Chron. 32, 22 f).

3. Ein völliger Umschlag trat freilich schon wieder ein unter Hiskias Sohn und Nachfolger, Manasse, dem schlimmsten aller Könige Judas. Derselbe fröhnte während seiner langen Regierung nicht nur allen heidnischen Greueln, so daß er den Tempel in Jerusalem förmlich zum Götzentempel machte (II Chron. 33, 2—9; vgl. II Kön. 23, 5 f. 11), sondern er verfolgte auch geradezu die Jehovareligion mit blutiger Grausamkeit (II Kön. 21, 16; 24, 4). Deshalb ereilt auch, gemäß der prophetischen Drohung (II Kön. 21, 10—15), den gottlosen König zuletzt das göttliche Gericht. Er kommt (nach einem zwar nur in II Chron. 33, 11 enthaltenen, aber auch durch assyrische

Zeugnisse bestätigten Bericht) abermals unter die Botmäßigkeit der Assyrer, (Asarhaddon und Asurbanipal) und wird sogar eine zeitlang gefangen weggeführt. Und trotz seiner persönlichen Bekehrung in der Gefangenschaft (II Chron. 33, 12—19) ist gleichwohl das von ihm angerichtete Unheil nicht mehr gutzumachen, zumal sein Sohn Amon wieder ganz in die alten Bahnen zurücklenkt (II Chron. 33, 22 f). Daher stellt die prophetische Geschichtsschreibung von jetzt an auch das Reich Juda als unrettbar dem Untergang verfallen dar (II Kön. 23, 26 f; 24, 3 f; vgl. Jer. 15, 4).

Anmerk. Die Krankheit Hiskias und die sich hieran anschließende Gesandtschaft Merodach=Baladans (II Kön. K. 20) werden nach den assyrischen Nachrichten über die Regierungszeit Sanheribs und Merodach=Baladans wie nach II Kön. 20, 6 und 20, 13 vgl. mit 18, 14—16 neuerdings von den meisten in die Zeit vor der Belagerung Jerusalems durch Sanherib verlegt.

§ 81. Josia.

1. Der unvermeidliche Untergang des Reiches wurde allerdings noch eine zeitlang aufgehalten und hinausgeschoben durch die Regierung des ebenso frommen als tapferen Königs Josia, des edelsten Fürsten des Reiches Juda (II Kön. 22, 2; 23, 25; Jer. 22, 15 f). Derselbe nahm besonders seit seinem 18. Regierungsjahr, nachdem er durch die Drohungen des aufgefundenen Gesetzes (wohl hauptsächlich von V Mos. K. 28—30) erschreckt worden (II Kön. 22, 8—13), die reformatorischen Maßregeln Hiskias wieder auf und führte sie mit unnachsichtiger Strenge durch — nicht bloß gegenüber dem heidnischen Götzendienst und seinen Denkmalen, sondern auch gegenüber dem Jehova=Stierdienst und dem Jehova=Höhendienst (II Kön. 23, 4—20. 24). Und zwar that er dies nicht nur in Juda selbst, sondern auch unter den Überresten der nördlichen Stämme, deren Gebiet er beim Zerfalle des assyrischen Reiches seinem Reiche einverleibt hatte (23, 15—20; II Chron. 34, 5—7. 9. 33). Bei dieser Reformation des Jehovadienstes, die überhaupt mit einer Erneuerung des ganzen gesetzlichen Bundes verbunden war (II Kön. 23, 1—3; II Chron. 34, 29—33), stand dem Könige sowohl die Priesterschaft (Hilkia) als das Prophetentum (Hulda, Jeremia, Zephanja) mitwirkend zur Seite (II Kön. 22, 8 f. 14 ff; 23, 2. 4; Jer. 11, 1—7; 17, 19—27; Zeph. 3, 5. 7). Trotzdem blieb auch diese Reformation, wie wir eben durch das Zeugnis der Propheten

erfahren (Jer. 3, 6. 10; 7, 4 f; 8, 7 f), der großen Masse des Volkes fremd und rein äußerlich, ihr nur mit Gewalt aufgenötigt, ohne alle innerlich bessernde und umwandelnde Wirkung.

2. Darum fand wohl der fromme König selbst bei Gott Gnade (II Kön. 22, 18–20). Aber für sein Volk und Land war der frühe Tod, den der kaum Vierzigjährige in der Verteidigung seiner Selbständigkeit gegen die Ägypter bei Megiddo erlitt, ein mit Recht schmerzlich beklagtes Unglück und ein Zeichen, daß sich jetzt Gottes Gerichte an dem Volke erfüllen (II Chron. 35, 20—25; Sacharja 12, 11).

Anmerk. Zum Verständnis der letzten Zeit des Reiches Juda dienen folgende (nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung bestimmte) Thatsachen der Weltgeschichte.

1. Zwischen Ägypten und Assyrien wurden ein ganzes Jahrhundert lang fast ununterbrochen Kriege um die Herrschaft in Vorderasien geführt, unter welchen das in der Mitte liegende Juda schon durch den Durchzug der beiderseitigen Heere stets mehr oder weniger zu leiden hatte. Der tapfere Äthiope Thirhaka (II Kön. 19, 9; Jes. 37, 9), dessen Großvater So (II Kön. 17, 4) von Äthiopien aus sich Ägyptens bemächtigt hatte, wehrte zwar den Angriff des Assyrers Sanherib erfolgreich ab. Aber nachdem er durch Sanheribs tapfere Nachfolger Asarhaddon und Asurbanipal (Sardanapal) wiederholt geschlagen und zuletzt nach Äthiopien zurückgeworfen war, wurde Ägypten geradezu dem assyrischen Reiche einverleibt und unter assyrische Satrapen verteilt. Als jedoch nach dem Tode des gewaltigen Asurbanipal unter den (drei?) schwachen Nachfolgern desselben das assyrische Reich jählings von seiner glänzenden Höhe herabsank, gewann Ägypten nicht bloß unter Psammetich seine Einheit und Selbständigkeit wieder, sondern Psammetichs Sohn, Necho, unternahm sogar seinerseits einen Angriff auf Assyrien (II. Kön. 23, 29). Derselbe wurde aber durch den Widerstand Josias bei Megiddo (im Jahr 610) und die dadurch notwendig gewordene Ordnung der judäischen Angelegenheiten so lange aufgehalten, daß inzwischen (im J. 608) dem assyrischen Reiche durch die vereinigten Babylonier und Meder, welche Ninive eroberten und gänzlich zerstörten, ein Ende gemacht wurde. Und so hatte nun Necho den entscheidenden Kampf nicht mehr mit den Assyrern, sondern mit den Babyloniern zu führen.

2. Die Babylonier (Chaldäer) hatten schon wiederholt (besonders unter Merodach-Baladan) Empörungen gegen die assyrische Herrschaft versucht. Aber erst nach dem Tode Asurbanipals gelang es dem babylonischen Unterkönig Nabopolassar, im Bunde mit dem medischen Unterkönig

Kyaxares das assyrische Reich zu zerstören. Nabopolassars Sohn, der große Nebukadnezar (wie er in den ältesten Geschichtsbüchern heißt, während Jeremia und Ezechiel ihn meist richtiger „Nebukadrezar" schreiben), begründete sodann noch bei Lebzeiten seines Vaters durch die Besiegung des ägyptischen Königs Necho bei Karchemisch (Jer. 46, 2; nicht das Circesium der Griechen, sondern nördlicher am Euphrat gelegen) im Jahr 606 das babylonische (chaldäische) Weltreich. Dasselbe erreichte seinen Höhepunkt eben während der 43jährigen glänzenden Regierung Nebukadnezars (von 605—562 oder 604—561). Dagegen unter dessen schwachen Nachfolgern (Evil-Merodach, Neriglissar, Labosoarchad und Nabonned, mit dessen Sohn und Mitregenten Belsazer) sank es rasch wieder von seiner Höhe herunter. Schon nach nicht ganz 70jährigem Bestand (von 605—538; vgl. Jer. 25, 11 f) fand das Reich sein Ende durch Cyrus.

3. Die Meder behaupteten, nachdem sie im Bunde mit den Babyloniern das assyrische Joch abgeschüttelt, ihre Unabhängigkeit auch gegenüber den Babyloniern. Aber schon der Sohn des Kyaxares, Astyages (Darius der Meder?), wird von dem Fürsten der bisher den Medern unterworfenen Perser, dem großen Cyrus (hebräisch: Kores, persisch: Kurus), vom Throne gestürzt. Cyrus aber, als nunmehriger Herrscher der vereinigten „Perser und Meder" (Esther 1, 3. 14. 18 f), erobert nach der Unterwerfung Kleinasiens (im Jahr 549) im Jahr 538 Babylon und begründet damit das persisch-medische Weltreich (538—331).

§ 82. Der Untergang des Reiches.

1. Nach Josia regierten noch vier Könige in Juda, nämlich drei Söhne des Josia (Joahas, Jojakim und Zedekia) und ein Enkel desselben (Jojachin, Sohn des Jojakim). Sie alle aber verließen mehr oder weniger den Weg Josias (II Kön. 23, 32. 37; 24, 9, 19), so daß neben dem allerdings noch fortbestehenden Jehovadienst heidnisches Götzenwesen selbst der schlimmsten Art wieder einriß (II Chron. 36, 8. 14; Jer. 7, 17 f. 30 f; 11, 12 f; 19, 4 f. 13; 32, 34 f; Ezech. 8, 9—17; 23, 38 f). Hand in Hand damit nahm auch schreckliches Sittenverderben bei Hoch und Nieder immer mehr zu (Jer. 5, 1—9; 9, 2—9 ;22, 13—17). Deshalb ging es auch mit furchtbarer Schnelligkeit dem Ende entgegen.

2. Nach dem Tode Josias wurde dessen jüngster Sohn Joahas (der nach Jer. 22, 11 auch Sallum hieß) vom Volke auf den Thron erhoben. Derselbe wurde aber von Pharao Necho abgesetzt und an seine Stelle sein Bruder Jojakim eingesetzt (II Kön. 23, 30—34). Die ägyptische Herrschaft machte jedoch schon nach der Schlacht

bei Karchemisch (§ 81, Anmerk. 2) der chaldäischen Platz. Und damit erneuerte sich der alte, bis in die Zeiten des Ahas und Hiskia zurückreichende Gegensatz zweier Parteien im Volke abermals in schroffster Form und offenem Kampfe, um von jetzt an den ganzen Verlauf der Endgeschichte des Reiches zu bestimmen. Es war das auf der einen Seite die kleine, aber glaubensstarke prophetisch-theokratische Partei, die der Führung der Propheten (namentlich des Jeremia) folgte und den Grundsatz vertrat: daß, nachdem einmal der Herr um der Sünde des Volkes willen auch das Reich Juda 70 Jahre lang in die Hände der Chaldäer übergeben, eine Besserung der öffentlichen Zustände, bezw. eine Abwendung des Äußersten fürs Volk zu erhoffen sei nicht von eigenmächtiger und treuloser Auflehnung wider die Chaldäer, sondern einzig und allein von demütiger Beugung unter das verdiente Gottesgericht (Jer. K. 27; 21, 3—10; vgl. § 113, 1). Auf der andern Seite stand die viel zahlreichere, reinpolitische und zugleich heidnischgesinnte Militär- und Nationalpartei, die nicht bloß durch die Priesterschaft und eine große Schar falscher Propheten unterstützt wurde, sondern zu der auch die letzten Könige des Reiches sich hielten (Jer. 38, 4 f; 26, 7—11; 27, 14—17; 28, 10—17; 29, 8 f). Diese Partei strebte um jeden Preis die Wiedergewinnung der nationalen Unabhängigkeit an und stützte sich dabei auch jetzt wieder gegen Babel auf Ägypten, an dessen völliger Niederwerfung Nebukadnezar vorerst durch den Tod seines Vaters gehindert worden war. So fiel denn König Jojakim, der in seiner Feindschaft gegen die theokratische Partei sogar vor dem Prophetenmord nicht zurückschreckte (Jer. 26, 20—23), zuletzt offen von Nebukadnezar ab (II Kön. 24, 1), ohne an Ägypten den gehofften Rückhalt zu finden (V. 7). Dafür traf die Rache Nebukadnezars zwar nicht mehr ihn selbst — denn er starb kurz zuvor — wohl aber seinen Sohn und Nachfolger Jojachin. Denn dieser wurde schon drei Monate nach seinem Regierungsantritt mit dem Kerne des Volkes (Fürsten, Priestern, Waffenschmieden 2c) nach Babylonien in die Gefangenschaft abgeführt (II Kön. 24, 10—16; Jer. K. 24; vgl. über die Wiedererhebung Jojachins unter Evil-Merodach im Jahr 562 II Kön. 25, 27—30). Dies ist die erste Wegführung Judas im Jahr 599.

3. Der letzte König Judas, Zedekia, wurde von Nebukadnezar für Jojachin eingesetzt und durch einen feierlichen Eid zur Treue

gegen Babel verpflichtet (Ezech. 17, 12—19). Aber auch er bewies sich trotz besserer Regungen (Jer. 21, 1 f; 37, 3; 38, 14 ff) doch der Partei der „Fürsten" gegenüber immer wieder allzu schwach und unselbständig (Jer. 38, 4—6. 24 ff). Neue trügerische Hoffnungen, welche selbst die bereits ins Exil Abgeführten in unruhige Aufregung versetzten (Jer. 29, 4—9), wurden gehegt auf Grund eines umfassenden Bündnisses aller westlichen Völker gegen die chaldäische Herrschaft (Jer. 27, 2 ff), wie auf Grund der glückverheißenden Weissagungen falscher Propheten (Jer. 27, 9 f. 14—16; 28, 10—17; Ezech. 13, 9—16). Und so versucht denn schließlich auch Zedekia den Abfall von Babel (II Kön. 24, 20), aber nur, um damit vollends das Ende seines Reiches herbeizuführen. Der Beistand der Ägypter (unter Pharao Hophra), der diesmal wenigstens nicht ganz versagt blieb, brachte nur eine vorübergehende Erleichterung (Jer. 37,5—10; 44, 30; vgl. Klagl. 4, 17; Ezech. 17, 15), und nach zweijährigem tapferem Widerstand wurde zuletzt Jerusalem erobert und samt dem Tempel gänzlich zerstört (II Kön. 25, 1 f. 8—10; Jer. 39, 8). Der verblendete (und zuletzt auch äußerlich geblendete) König aber wurde mit den noch übrigen Stadtbewohnern gleichfalls in die Gefangenschaft abgeführt (II Kön. 25, 4—7. 11. 21). Dies die zweite Wegführung Judas im Jahre 588.

4. Doch durfte eine nicht unbeträchtliche Zahl von Landbewohnern mit dem Propheten Jeremia unter dem wohlwollenden (jüdischen) Statthalter Gedalja im Lande zurückbleiben (II Kön. 25, 12. 22; Jer. 39, 10—14; 40, 4—6). Aber auch dieser kümmerliche Rest zog infolge der Ermordung Gedaljas (durch den fanatischen jüdischen Kriegsobersten Ismael) aus Furcht vor den Chaldäern nach Ägypten trotz der ernstlichen Abmahnungen Jeremias (II Kön. 25, 25 f; Jer. 41, 1—3; K. 42; 43, 1—7). Hier erfüllte sich (durch den von ägyptischen und babylonischen Denkmälern bezeugten Einfall Nebukadnezars in Ägypten) bald genug an ihnen das Schicksal, das ihnen der Prophet vorausgesagt (Jer. 43, 8—13; 42, 15—22). Von dem jetzt sehr verödeten, wenn auch nicht ganz menschenleeren Lande nahmen mehr und mehr von allen Seiten her die verschiedenen Nachbarvölker Besitz.

Vierte Abteilung.

Der seiner äußern Selbständigkeit und Herrlichkeit entkleidete Gottesstaat.

§ 83. Allgemeine Gesichtspunkte.

1. In den fast 7 Jahrhunderten von der ersten bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems blieb das Volk Israel — mit Ausnahme nur Einer, allerdings längeren, Unterbrechung — seiner politischen Selbständigkeit und eines nationalen Königtums beraubt und verschiedenen andern Völkern und Reichen unterworfen (vgl. Neh. 9, 36 f). Hiedurch sollte nach göttlicher Absicht der Gedanke des Reiches Gottes von dem Gedanken eines äußeren, irdischen Königreichs abgelöst und eine geistigere Art und Gestalt desselben vorbereitet werden.

2. Auch die zunehmende Zerstreuung des Volkes unter die ganze damalige Völkerwelt, welche gleichfalls für diesen ganzen Zeitpunkt charakteristisch ist, sollte nach dem Willen Gottes der Vorbereitung einer höheren Form und Stufe des Reiches Gottes dienen. Denn nicht nur wurde dadurch die den neuen Bund vorbereitende alttestamentliche Offenbarungsreligion in weiten Kreisen auch des Heidentums bekannt, sondern sie selbst gewann auch dadurch, daß sie von ihrem örtlich-nationalen Mittelpunkt, dem Tempel in Jerusalem mit seinem äußeren Opferdienst, mehr unabhängig wurde, einen freieren und universelleren Charakter.

3. Endlich tritt auch von jetzt an die unmittelbare göttliche Offenbarung und Leitung mehr und mehr zurück, und das Volk wird allmählich auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen (Ps. 74, 9). Es soll nun, was es bisher von Gott empfangen, auch selbständig sich aneignen und verwenden und damit thatsächlich die Frage entscheiden, ob überhaupt die alttestamentliche Stufe der Offenbarung den Bedürfnissen der Menschheit genüge.

Erstes Kapitel.

Die Zeit bis zum Aufhören der prophetischen Offenbarung und Leitung.

§ 84. Die Bücher Esra und Nehemia.

1. Geschichtliche Quellen dieser Zeit sind (außer den gleichzeitigen Propheten und dem Buch Esther, auch einzelnen Psalmen) die Bücher

Esra und Nehemia. Dieselben zerfallen in vier Teile: a) Esra K. 1—6: Geschichte der ersten Rückwanderung und der Zeit bis zum 6. Jahre des Darius Hystaspis (516); b) Esra K. 7—10: zweite Rückwanderung und Wirksamkeit Esras; c) Nehemia K. 1—7: Ankunft Nehemias und Herstellung der Mauern Jerusalems; d) Neh. K. 8—13: gemeinsame reformatorische Wirksamkeit Esras und Nehemias.

2. Die beiden Bücher, die auch ursprünglich nur Ein Buch („Buch Esra") bildeten, gehören jedenfalls zusammen als eine von demselben Verfasser aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitete Schrift. Unter den verschiedenen Quellen sind die wichtigsten die eigenhändigen Aufzeichnungen Esras und Nehemias, die sich selbst als solche durch den Gebrauch der ersten Person kennzeichnen (Esra 7, 27—9, 15; Neh. 1, 1—7, 5; 12, 31—42; 13, 4—30). Daß aber daneben auch noch andere Quellen benützt worden sind, beweisen die andern Abschnitte, in welchen von Esra und Nehemia in der dritten Person erzählt wird, wie die chaldäischen Abschnitte Esra 4, 8—6, 18; 7, 11—26. Verschiedene Gründe, wie namentlich die Vorliebe für Geschlechtsregister und die starke Betonung des Tempels, der gottesdienstlichen Einrichtungen und der levitischen Ämter und Ordnungen, machen es sehr wahrscheinlich, daß die Bücher Esra und Nehemia ursprünglich die Fortsetzung der Bücher der Chronik gebildet und mit diesen denselben Verfasser haben (§ 59, 1; vgl. auch den Schluß der Bücher der Chronik II 36, 22 f und den Anfang des Buches Esra 1, 1—4). Nach Neh. 12, 10 f kann auch unser Buch (wie die Chronik, § 59, 3) nicht vor dem Ende der persischen Herrschaft verfaßt sein, da Jaddua Hohepriester unter Darius Kodomannus (vgl. Neh. 12, 22) und Alexander dem Großen war.

§ 85. Die babylonische Gefangenschaft.

1. Die meisten Weggeführten aus dem Reiche Juda lebten am „Wasser Kebar" (Ezech. 1, 1; 3, 15 rc; dieses Kebar ist aber nicht der Chaboras der Griechen in Mesopotamien bei Circesium, sondern ein Kanal des Euphrat, im Süden in Babylonien). Und zwar lebten sie dort in geschlossenen Gemeinden unter eigenen Ältesten (Ezech. 14, 1; 20, 1; Esra 7, 28). Wenn sie dabei auch von dem Übermut der Sieger manches zu leiden hatten (Ps. 137, 3; 123, 4; Jes. 14, 3 ff; 47, 6), so war doch im ganzen ihre äußere

Lage leidlich. Sie hatten zureichende Ländereien (Jer. 29, 5) und wurden (wohl auch durch Beteiligung am Zwischenhandel) vielfach wohlhabend. Ja einzelne gelangten zu öffentlichem Ansehen und hohen Hofämtern (vgl. Dan. 2, 48; Neh. 2, 1; Esth. 6, 10).

2. Was die inneren und religiösen Zustände der Weggeführten betrifft, so sind ohne Zweifel nicht wenige auch durch das Gericht, das sie betroffen, so wenig gebessert worden, daß sie vielmehr in ihrem heidnischen Sinn und ungläubigen Trotz sich nur noch mehr verhärteten (Ezech. 14, 1—3; 33, 30—33; Jes. 57, 3—7; 65, 1—4. 11; 66, 5. 17; vgl. Jer. 44, 15 ff). Diese, die ohnedies an der Zukunft ihres Volkes verzweifelten (Jes. 40, 27; Ezech. 33, 17—20; 37, 11), verschmolzen wohl meist mit den Heiden, unter denen sie lebten. Andere dagegen kamen gerade dadurch, daß sie jetzt in fremdem Lande unter Heiden leben mußten, zum Bewußtsein des hohen Wertes dessen, was sie früher gering geachtet. Sie sehnten sich schmerzlich nach dem Land der Verheißung und dem Tempel zurück (Ps. 137, wohl auch Ps. 42. 74. 77. 79. 102), und wandten sich entschieden, ja mehr und mehr sogar mit Haß und Abscheu vom Heidentum und aller heidnischen Unreinigkeit ab. Dabei mußten sie zwar eben im Gehorsam gegen das geschriebene Gesetz, um nicht in den Höhendienst zurückzufallen, zunächst darauf verzichten, Jehova mit Opfern zu dienen. Aber um so strenger beobachteten sie dafür die übrigen gesetzlichen Ordnungen, welche sie von den Heiden schieden, namentlich den Sabbath und die Speisegebote (Ezech. 4, 13 f; Jes. 56, 2. 6 f; 58, 13), und vielleicht reichen auch die ersten Anfänge des Synagogalgottesdienstes eben in die Zeit des Exiles zurück. In der That ein merkwürdiger Umschlag, der sich so bei einem beträchtlichen Teile des Volkes in seiner ganzen Stellung zum Heidentum und zum väterlichen Gesetz während des Exiles vollzog, und zwar diesmal nicht in bloß vorübergehender, sondern in wesentlich bleibender Weise! Es erklärt sich dies nur daraus, daß sich hier mit der einschneidendsten Züchtigung des Herrn noch eine besonders kräftige Einwirkung der großen, im Exil erweckten Propheten (besonders des Ezechiel und des Verfassers von Jes. K. 40—66) verband. In dieser Zeit, da neben dem Königtum auch das Priestertum außer Wirksamkeit gesetzt und das Schriftgelehrtentum erst im Entstehen begriffen war, bildete ja das Prophetentum den einzigen geistigen Halt nicht bloß für die-

jenigen, die Jehova treu geblieben waren, sondern auch für diejenigen, die ihm aufs neue sich zuwandten. Und so begreift es sich denn, daß damals sein Einfluß auch auf die Masse des Volkes ein besonders großer und vielleicht größer war, als zu irgend einer anderen Zeit.

§ 86. Die erste Rückkehr.

1. Auf Grund verschiedener prophetischer Hinweisungen (Jer. 51, 11; Jes. 13, 17—19; 41, 2 f. 25; 44, 28; 45, 1—5. 13 f; 46, 11; K. 47), waren schon seit dem ersten Auftreten des Perserhelden Kores die Blicke aller auf Israels Erlösung Wartenden mit sehnsüchtiger Hoffnung auf denselben gerichtet. Und wirklich erließ dieser auch sofort nach der Eroberung Babylons (538) das Edikt, welches den Israeliten die freie Rückkehr ins Land Kanaan gestattete und sie — unter Zurückgabe der geraubten Tempelgefäße — zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem aufforderte (Esra 1, 1—4. 7 ff). Von dieser Erlaubnis machten jedoch zunächst nur etwas über 42000 Familien Gebrauch (Esra 2, 64), welche unter Führung des Hohepriesters Josua und des (zum persischen Statthalter ernannten) Serubabel, eines Enkels von König Jojachin, im Jahr 536 nach Palästina zogen. Die Zurückgekehrten bestanden meist aus Angehörigen der Stämme Benjamin und Juda, wie auch verhältnismäßig vielen Priestern (über 4200), aber auffallend wenigen gewöhnlichen Leviten. Ihnen schlossen sich nicht bloß manche Exulanten auch des Nordreiches an (vgl. Esra 6, 17; 8, 35), sondern auch zahlreiche im Lande zurückgebliebene oder unter die Nachbarvölker versprengte Reste der ursprünglichen Bevölkerung. Auch fehlte es wohl nicht an fortgesetzten kleineren Zuzügen aus Babylonien.

2. Die neuen Bewohner des Landes ließen sich zunächst in Jerusalem, das sie wieder aufbauten aber nicht befestigten, und in dessen unmittelbarer Umgebung nieder. Den Bau des Tempels griffen sie anfangs mit großem, begeistertem Eifer an (Esra 2, 68 f; 3, 8—13). Aber dieser Eifer erkaltete bald unter den mannigfachen Widerwärtigkeiten, welche den Zugezogenen teils ihre allgemeine kümmerliche Lage, teils insbesondere die Feindseligkeit der zurückgewiesenen Samariter bereitete (Esra 4, 1—4; Haggai 1, 2—11). Erst infolge der strafenden und ermunternden Zeugnisse der Propheten Haggai und Sacharja (Esra 5, 1 f; 6, 14; Haggai 1, 12—14;

Sacharja 4, 6—10) wurde der Bau im Jahr 520 wieder mit neuem Ernste aufgenommen und so rasch betrieben, daß schon im Jahr 516 der Tempel fertig war und feierlich eingeweiht werden konnte (Esra 6, 15. 17; vgl. Ps. 118). Dieser „serubabelsche" Tempel war im ganzen nach dem Muster des ersten, salomonischen gebaut, doch wesentlich einfacher und unscheinbarer (vgl. Esra 3, 12; Hagg. 2, 4). Namentlich fehlte dem neuen Tempel die für immer verloren gegangene Bundeslade.

3. Da natürlich überhaupt nur solche zurückgekehrt waren, denen der volle Anteil an den Heiligtümern ihres Volkes mehr galt als das bequeme Leben im fremden Lande, so war hier zunächst eine Gemeinde versammelt, die hoch über dem religiösen Durchschnitte so mancher früheren Geschlechter stand (vgl. Ps. 118, 4. 15. 20). Von Höhendienst oder gar heidnischem Götzendienst findet sich keine Spur mehr, und das Wort der Propheten Gottes findet williges Gehör (Haggai 1, 12. 14). Freilich gab schon die starke Vertretung der Priesterschaft dem neuen Staate von Anfang an ein vorzugsweise priesterliches Gepräge, das im weitern Verlaufe fast notwendig zu einer einseitigen Pflege der äußern levitischen Formen und Satzungen führen mußte.

Anmerk. 1. Was den Kores zur Freilassung der Israeliten bewog, waren weniger politische Gründe — denn Jerusalem durfte ja nicht befestigt werden — als religiöse (vgl. Esra 1, 2 f). Kores wollte damit sowohl der israelitischen Religion im allgemeinen, die seiner eigenen vaterländischen Religion (namentlich im Vergleich mit der babylonischen) näher verwandt war, als insbesondere den prophetischen Weissagungen, die auf ihn hingewiesen, seine ehrende Anerkennung bezeugen (vgl. auch Jer. 39, 11 f).

Anmerk. 2. Die „70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft" in Dan. 9, 2 sind jedenfalls nur als runde Zahl zu verstehen, da dieselbe in Wahrheit von 599—536, also nur 63 Jahre dauerte. Auch die 70 Jahre, von denen Jeremias redet, beziehen sich zunächst nur auf die Jahre der chaldäischen Herrschaft über Juda (Jer. 25, 11; 29, 10).

Anmerk. 3. Infolge des Übergewichts der Angehörigen des Stammes Juda in dem neuen Staate wird von jetzt an der Name „Juden" der gebräuchliche Name nicht nur für die Zurückgekehrten, sondern für das gesamte Volk Israel überhaupt (Esra 4, 12. 23; Neh. 1, 2; Esther 3, 6; Röm. 1, 16 2c). Der Name „Israeliten" blieb nur religiöser Ehrenname (vgl. Röm. 9, 4; 11, 1 2c).

§ 87. Esra und Nehemia.

1. Die äußeren Zustände der neuen Gemeinde, die schon unter Serubabel und Josua Zustände ziemlich „geringer Tage" (Sacharj. 4, 10) waren, gestalteten sich nach deren Abtreten noch viel ungünstiger. Die offene Stadt wurde von den feindseligen Nachbarvölkern wiederholt geplündert (vgl. Neh. 1, 3), und darunter wie unter den Bedrückungen der persischen Statthalter (Neh. 5, 15) verarmte das zuvor schon arme Volk immer mehr, was dann noch überdies von den wenigen Wohlhabenden zu wucherischer Aussaugung ihrer Brüder benützt wurde (Neh. 5, 1—6). Was Wunder, wenn unter solchen Umständen die anfängliche Begeisterung (vgl. Ps. 126) mehr und mehr einer dumpfen und mißmutigen Mutlosigkeit Platz machte? Um wenigstens zu den feindlichen Nachbarvölkern in ein leidlicheres Verhältnis zu kommen, ließ man sich in immer weiterem Umfange (sogar seitens der Priester) in ehliche Verbindungen mit ihnen ein (Esra 9, 1 f), und darin lag, wenn es auch zunächst noch nicht zu eigentlichem Abfall von der Jehovareligion kam, doch eine ernste Gefahr für den Fortbestand der ganzen neuen Gemeinde (vgl. Neh. 13, 24).

2. Daß die palästinensische Judengemeinde gleichwohl nicht in den Nachbarvölkern unterging, sondern ihre nationale Selbständigkeit, und zwar in schärfster Ausprägung, behauptete, ist das große und bleibende Verdienst Esra und Nehemias. Esra, von priesterlichem Geschlechte, aber schon in Babylonien als „Schriftgelehrter" hochangesehen (Esra 7, 1—6. 11 f), stärkte die zerfallende Gemeinde schon äußerlich durch Zufuhr frischer Kräfte. Er brachte nämlich, als er im Jahre 458 (80 Jahre nach der ersten Rückkehr) mit der Erlaubnis des Königs Arthasastha (Artaxerxes Longimanus) nach Palästina ging, abermals über 1500 Familien mit (wieder meist aus den Stämmen Juda und Benjamin, auch zahlreiche Priester, aber wieder wenige Leviten, Esra 8, 15). Noch wichtiger wurde freilich seine reformatorische Thätigkeit, bei der er mit großem, unnachsichtigem Ernst auf Wiederherstellung gesetzlicher Zustände, namentlich sofortige Auflösung der zahlreichen Mischehen drang (Esra 7, 25 f; 9, 1—5; 10, 2—5. 10—12). Auch die Befestigung der Stadt scheint schon Esra versucht zu haben, wiewohl ohne Erfolg (Esra 4, 11 ff; Neh. 1, 3). Überhaupt scheint es, daß die

reformatorischen Bemühungen Esras einen durchschlagenden Erfolg erst dann gewonnen haben, als der ebenso kluge wie schneidige Nehemia ihm zur Seite trat und mit ihm zusammenwirkte (Neh. 8, 9). Dieser (ursprünglich Mundschenk des persischen Königs) war nämlich im Jahre 445 auf seine Bitte gleichfalls von Artaxerxes nach Palästina geschickt worden, aber als persischer Statthalter mit weitgehenden Vollmachten, von denen er ausgiebigen Gebrauch machte (Neh. 2, 1—10; 5, 14; 8, 9). Zuerst setzte er mit kräftiger Entschlossenheit in kürzester Zeit die Befestigung Jerusalems ins Werk, trotz der Ränke und des offenen Widerstands seiner Feinde, besonders des Samariterfürsten Saneballat und des Ammoniters Tobias (Neh. 2, 17—20; K. 4; 6, 15 f). Dann steuerte er dem Wucher der Reichen (5, 6—12), und zuletzt verpflichtete er in Gemeinschaft mit Esra das ganze Volk (durch Unterschrift der Fürsten, Priester und Ältesten) geradezu eidlich zur strengsten Beobachtung des ihnen von Esra vorgelesenen (vielleicht von ihm erst aus Babel mitgebrachten) geschriebenen Gesetzes Mose (8, 1—5; 9, 38; 10, 1 ff. 29). Dies namentlich hinsichtlich der gemischten Ehen (9, 2; 10, 30), der Sabbathe und Sabbathjahre (10, 31), der Opfer (V. 33) und der Erstlinge und Zehnten zum Unterhalte der Priester (V. 35—38). Und als während der Abwesenheit des (nach 12 Jahren) nach Persien zurückgekehrten Nehemia (und nach dem Tode Esras) aufs neue allerlei gesetzwidrige Mißbräuche einrissen (13, 6), schrak Nehemia nicht davor zurück, zum zweitenmal nach Jerusalem zu kommen und mit derselben rücksichtslosen Entschiedenheit wie das erstemal den Störern der gesetzlichen Ordnung entgegenzutreten (13, 6—31). Und zwar wurde er jetzt, wie es scheint, auch durch die Wirksamkeit des Propheten Maleachi unterstützt (§ 118, 1).

3. Indem so Esra und Nehemia den Buchstaben des geschriebenen Gesetzes und die strengste Scheidung des Jüdischen von allem Nichtjüdischen zur thatsächlichen Geltung brachten, wie dies in ähnlicher Weise nie zuvor der Fall gewesen, werden sie mit Recht als die Begründer des eigentlichen Judentums bezeichnet. Denn dessen charakteristisches Wesen besteht eben einerseits in dem unbedingten Gehorsam gegen den Buchstaben des Gesetzes wie andererseits in der schroffen Absonderung von allem Nichtjüdischen (vgl. Esra 6, 21; 9, 1; 10, 11; Neh. 9, 2; 13, 30). Und dieser Geist äußerer (formeller und exklusiver) Gesetzlichkeit breitete

sich von Palästina mehr und mehr auch über die auswärtige Judenschaft aus. Dies um so mehr, als bei dem völligen Verschwinden des Höhendienstes schließlich alle Juden der ganzen Welt im Tempel zu Jerusalem ihren gemeinsamen religiösen Mittelpunkt erkannten. Damit hing dann aber unmittelbar noch ein Weiteres zusammen. Mit der wachsenden Herrschaft des gesetzlichen Buchstabens mußte nämlich zugleich die geistige Leitung des Volkes von den auch gegenüber dem Buchstaben des Gesetzes freieren Propheten (die ohnedies allmählich aufhörten) übergehen auf die Ausleger und Hüter des geschriebenen Gesetzes d. h. zuerst die Priester, und dann je länger je mehr die Schriftgelehrten. Wie leicht dabei die letzteren (die Schriftgelehrten) mit ihren strengeren Forderungen die (ohnedies zu vornehmer Laxheit hinneigende) Priesteraristokratie überbieten und derselben hiedurch unbequem werden konnte, zeigt schon Nehemias Verhältnis zu dem damaligen Hohepriester Eliasib und seinem Hause (Neh. 13, 4—9. 28 f).

Anmerk. 1. Mit der beginnenden Herrschaft des geschriebenen Buchstabens hängen auch die Bemühungen Esras und Nehemias um die Sammlung der heiligen Schriften zusammen (s. § 2). Beachtenswert sind dabei einzelne Spuren des spätern pharisäischen Geistes auch schon bei dem aufrichtig frommen Nehemia (Neh. 4, 4; 5, 19; 6, 14; 13, 14. 29).

Anmerk. 2. Die ganze ehrerbietige Stellung, welche Esra (als „Schriftgelehrter", nicht Prophet) zu dem geschriebenen „Gesetze Moses" einnimmt, schließt entschieden den Gedanken aus, daß er es gewesen, der dieses Gesetz erst so zusammengestellt oder gar zum Teil erst abgefaßt habe.

§ 88. Das Buch Esther.

In die persische Zeit, näher in die Zeit der Regierung von Xerxes (Ahasveros), fallen auch die Ereignisse, welche das Buch Esther berichtet. Der Zweck dieses Buches ist, Auskunft zu geben über die Entstehung des sog. Purimfestes. Dieses Fest wurde nämlich mit großer Fröhlichkeit und ausgelassenen Mahlzeiten von den Juden gefeiert zum Andenken sowohl an die Errettung, die das mit dem Untergang bedrohte Volk der Klugheit des Mardochai und der Esther verdankte, als an die blutige Rache, die es damals an seinen Widersachern nahm (Esth. 7, 3 f; 8, 3—8. 17; 9, 2. 5. 13. 20 ff). Das Buch, über dessen Abfassungszeit nichts gewisses gesagt werden kann, zeichnet sich aus durch lebendige Anschaulichkeit seiner Erzählung, entbehrt aber dabei jeder religiösen Grundlage so sehr,

daß (wenigstens in dem ursprünglichen hebräischen Text) der Name Gottes nicht Einmal genannt wird. Das Buch ist nur bedeutsam als treues, freilich wenig ansprechendes Zeugnis des nationalen Fanatismus, der damals weite Kreise des Judentums beherrschte. Seine Aufnahme in den Kanon ist nicht bloß von Luther, sondern lange Zeit auch von den jüdischen Schriftgelehrten beanstandet worden. Das spätere Judentum freilich stellt es an Heiligkeit fast dem Pentateuche gleich.

Anmerk. 1. Das Purimfest hat seinen Namen von den „Losen" (hebr. „Purim"), deren sich Hamann bediente, um den für seinen Plan günstigsten Tag zu ermitteln (Esth. 3, 7; 9, 24. 26).

Anmerk. 2. Manche meinen, der Gottesname sei im Buche Esther absichtlich ausgeschlossen, damit er nicht bei den lustigen Mahlzeiten (9, 19. 22), bei denen das Buch vorgelesen wurde, entweiht werde. Dem Mangel suchen die apokryphischen Zusätze zu dem Buche abzuhelfen.

Zweites Kapitel.

Die Zeit nach dem Aufhören der prophetischen Offenbarung und Leitung.

§ 89. Bis zum makkabäischen Freiheitskampf.

1. Die persische Herrschaft, unter welcher die Juden bis zum Untergang des persischen Reiches verblieben, wurde unter den letzten Königen dieses Reiches namentlich durch die Bedrückungen der unabhängiger werdenden Satrapen immer schwerer. Alexander der Große behandelte die Juden freundlich. Aber nach seinem Tode war Palästina lange Zeit der Zankapfel zwischen den Ptolemäern und Seleuziden, bis es von 301—198 dauernd unter ägyptische (ptolemäische) Gewalt kam. Es war das eine sehr milde Herrschaft, unter der die Juden, die von ihren Hohepriestern und ihrem Synedrium regiert wurden, sich einer ziemlichen Selbständigkeit erfreuten. Noch mehr wurden aber von den Ptolemäern die massenhaft nach Ägypten (besonders Alexandrien) auswandernden Juden begünstigt. Dieselben wurden den Macedoniern und Griechen gleichgestellt und gewannen zum Teil im Heere wie im Staate hohe, einflußreiche Stellungen. Insbesondere aber bemächtigten sie sich fast des ganzen Handels und wurden dadurch immer reicher. Diese Ausgewanderten nahmen auch bald die griechische Sprache (freilich

mit zum Teil stark hebraisierender Färbung) als ihre Muttersprache an, weshalb sie Hellenisten genannt wurden. Ja von Ägypten aus drang griechische Bildung und Sprache mehr und mehr auch in die vornehmeren (namentlich priesterlichen) Kreise der palästinensischen Juden ein, während allerdings unter dem eigentlichen Volk statt der hebräischen die aramäische Sprache mehr und mehr zur Herrschaft kam. (Weiteres über die Hellenisten siehe § 130.)

2. Von 198—142 war Palästina den Seleuziden (Syrien) unterworfen. Dieselben setzten anfangs die den Juden günstige Politik der Ptolemäer fort und zogen gleichfalls Massen von Juden nach Syrien (namentlich nach ihrer Hauptstadt Antiochia am Orontes) und Kleinasien. Aber vom Jahr 170 an trat der halbwahnsinnige König Antiochus IV Epiphanes teils aus Grimm über die Einsprache der Römer gegen sein Vorgehen in Ägypten, teils aus beschränktem Fanatismus für das Griechentum immer feindseliger gegen das jüdische Volk auf. Er gebot den Juden, die griechische Religion anzunehmen, machte den Tempel in Jerusalem zum Zeustempel und suchte die Gesetzestreuen mit blutiger Verfolgung zum Abfall zu bringen (I Makkab. 1, 43—64). Nicht wenige aus den vornehmen Geschlechtern fügten sich willig den Befehlen des Königs, vorab die Priesteraristokratie mit den (um Geld) von den Syrern eingesetzten Hohepriestern, die schon durch die von ihnen angenommenen griechischen Namen (Jason, Menelaus, Alkimos) ihre Gesinnung kundgaben. Jerusalem füllte sich mit Theatern und Gymnasien und nahm mehr und mehr das Aussehen einer griechischen Stadt an (II Makk. 4, 12—15). Auf der anderen Seite starben auch viele von den Gesetzestreuen, welche sich selbst Chasidäer (d. h. Fromme) nannten (I Makk. 2, 42; 7, 12; II Makk. 14, 6), glaubensmutig den Märtyrertod, und noch mehrere entzogen sich den Verfolgungen durch die Flucht (I Makk. 1, 65—68; 2, 27—30).

§ 90. Die Makkabäer.

1. Alle, welche teils aus vorwiegend religiösen Gründen (wie die eigentlichen Chasidäer) teils zugleich aus Gründen der nationalen Unabhängigkeit Gegner der syrischen Herrschaft waren, sammelten sich zuletzt um die makkabäische Familie d. h. um den Priester Mattathias und seine Söhne. Durch sie wurde denn auch in 26jährigem tapfern Freiheitskampfe (von 167—141) nicht

bloß die väterliche Religion gerettet, sondern auch die politische Selbständigkeit errungen. Schon im Jahr 165 gelang es dem heldenmütigen Judas, nach wiederholter Besiegung der syrischen Feldherrn die Stadt Jerusalem samt dem Tempel zu erobern, worauf der entheiligte Tempel feierlich wieder für den Jehovadienst geweiht wurde (I Makk. 4, 36—58; Fest der Tempelweihe V. 59 und Joh. 10, 22). Freilich ging mit der Niederlage und dem Tod des Judas (im Jahr 160) für einige Zeit alles Gewonnene wieder verloren. Aber sein Bruder und Nachfolger Jonathan gewann es abermals und noch mehr dazu — nicht sowohl durch Gewalt, als durch kluge Benützung der Anerbietungen, die ihm während der Thronstreitigkeiten im seleuzidischen Reich von den verschiedenen streitenden Parteien gemacht wurden. Durch dasselbe Mittel erreichte endlich der dritte Sohn des Mattathias Simon im Jahr 142 die förmliche Anerkennung der Unabhängigkeit seines Volkes (I Makk. 13, 41). Auch Simons weitere Regierung war eine überaus glückliche und gedeihliche (I Makk. 14, 4—15), so daß das dankbare Volk zum Lohn der großen Verdienste, die er und seine Brüder um das Volk sich erworben, ihm im Jahr 140 die erbliche Hohepriester- und Fürstenwürde übertrug (I Makk. 14, 25—49). Dieser Übergang der hohepriesterlichen Würde an die zuvor nicht hohepriesterliche Familie der Makkabäer wurde erleichtert durch die Griechenfreundlichkeit der bisherigen (zadokidischen) Priesteraristokratie. Und die Vereinigung von Hohepriestertum und Fürstentum in der makkabäischen Familie hob ohnedies jene Emporkömmlinge hoch über die legitimen alten Priestergeschlechter hinaus.

2. Das makkabäische Haus erreichte den Gipfel seiner Macht und seines Glanzes unter Simons Sohn Johannes Hyrkanus (von 135—105). Derselbe erweiterte die Grenzen seiner Herrschaft durch Eroberung von Samaria, Galiläa und Idumäa, wobei er die Edomiter zur Annahme des Judentums (der Beschneidung) zwang und den samaritanischen Tempel auf Garizim zerstörte. Aber hatte sich schon sein Verhältnis zu seinen ehemaligen Parteigenossen, den Chasidäern oder Pharisäern, mehr und mehr getrübt, so brachte vollends die Annahme des Königstitels seitens seines Sohnes Aristobul I den Zwiespalt zum offenen Ausbruch. Das makkabäische Haus söhnte sich mit der alten Priesteraristokratie aus und trat sogar selbst an die Spitze der den Pharisäern entgegenstehenden

sadduzäischen Partei. So kam es schon unter dem Bruder und Nachfolger Aristobuls Alexander Jannäus, der die Pharisäer blutig verfolgte, zu offenem Bürgerkriege zwischen Sadduzäern und Pharisäern. Und als im weitern Verlaufe von den Söhnen des Alexander der eine (Hyrkan II) sich auf die Pharisäer, der andere (Aristobul II) auf die Sadduzäer stützte, bot dieser Thron- und Bruderstreit den Römern den erwünschten Anlaß sich einzumischen. Pompejus erstürmte im Jahr 63 Jerusalem, schaffte das Königtum förmlich ab und setzte Hyrkan II als den Römern zinspflichtigen „Fürsten" ein. Damit war nach 79jähriger Dauer (von 142—63) die jüdische Selbständigkeit und das selbständige Königtum abermals — und jetzt für immer — verloren gegangen. (Fortsetzung der Geschichte siehe § 122).

Anmerk. 1. Hauptquelle für den makkabäischen Freiheitskampf ist das erste Buch der Makkabäer, das die Geschichte bis zum Tode Simons mit großer geschichtlicher Treue und in warm patriotischem Geiste, wenn auch nicht unter ausgesprochen theokratisch-religiösen Gesichtspunkten, darstellt. Es ist ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben (aber nur in griechischer Übersetzung erhalten) und zwar unter der Regierung des Johannes Hyrkanus (16, 23 f). — Das zweite Buch der Makkabäer ist keine Fortsetzung des ersten, sondern eine von demselben ganz unabhängige Bearbeitung desselben Stoffes, freilich nur bis zum Siege des Judas. Es ist ein Auszug aus einem schon ursprünglich griechisch geschriebenen größeren Werke eines Jason von Cyrene (II Makk. 2, 24 ff). Dasselbe steht hinsichtlich der geschichtlichen Zuverlässigkeit weit unter dem ersten Buche, enthält viel sagenhaftes und verrät überall einen ausgeprägt pharisäischen Geist mit einem tiefen Abscheu gegen alles Nichtjüdische und Griechische (vgl. auch die pharisäische Lehre von der Auferstehung der Toten und dem zukünftigen Gericht in 7, 9. 11. 14. 23. 36; 12, 43—46; 14, 46).

Anmerk. 2. Der Name „Makkabäer" stammt wahrscheinlich von dem Zunamen des Judas: Makkab = Hammer; der andere Familienname „Hasmonäer" wird von den einen abgeleitet von einem Ahnen des Hauses „Hasmon", von den andern wird er gefaßt = die Edeln (nach Ps. 68, 32 hebr.).

Anmerk. 3. Beachtenswert ist, daß in der makkabäischen Zeit selbst der Mangel einer eigentlichen prophetischen Offenbarung und Leitung klar erkannt und lebhaft empfunden ist (vgl. I Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41).

Zweiter Teil.

Die nichtgeschichtlichen Bücher des Alten Testaments.

---

§ 91. Übersicht.

Alle nichtgeschichtlichen Bücher des alten Testamentes haben mehr oder weniger (nicht prosaische, sondern) dichterische Form. Ihrem Inhalte nach zerfallen sie einerseits in die sog. Lehrschriften, welche nicht sowohl neue Offenbarungen als reproduzierende Verarbeitungen und Anwendungen der in Gesetz, Propheten und heiliger Geschichte vorliegenden Offenbarungen enthalten, andererseits in die prophetischen Schriften, in welchen sich ein wirklicher Fortschritt der Offenbarung findet (§ 1, 1).

§ 92. Die poetische Form der alttestamentlichen Schriften.

1. Zu der poetischen Form der Darstellung gehört auch im Hebräischen — neben dem Gebrauch eigentümlicher, in der Prosa seltenerer Ausdrücke und Wendungen — besonders die Verwendung anschaulicher Bilder und Personifikationen, worin zum Teil eine uns Abendländern ungewohnte Kühnheit der Phantasie zu Tage tritt (vgl. z. B. Ps. 114, 3—6; Jes. 55, 12; Hos. 13, 7 f; Jes. 31, 4 f). Im übrigen fehlt der hebräischen Poesie die strengere Gebundenheit sowohl des eigentlichen Metrums als der Alliteration und des Wortreimes. Was sich hier findet, ist allein der sog. Parallelismus der Glieder und ein gewisser Strophenbau.

2. Der Parallelismus der Glieder (neuerdings treffend Gedankenreim genannt), dient zum volleren, in sich abgerundeten und dadurch eigentümlich befriedigenden Ausdrucke des Gedankens. Man unterscheidet drei Arten des Parallelismus: a) den synonymen, bei dem derselbe Gedanke mit andern Worten wiederholt wird (z. B. Ps. 114. Ps. 20, 2—5); b) den antithetischen, bei dem

ein Gedanke durch seinen Gegensatz genauer bestimmt und eindringlicher gemacht wird (besonders in den Sprüchen, z. B. 10, 1—9, aber auch z. B. Ps. 20, 8 f); c) den synthetischen, bei dem ein Gedanke den andern erweitert und ergänzt als Grund und Folge oder als Bild und Sache (z. B. Ps. 3, 6; 5, 3; 16, 1; 30, 3; Sprüche 10, 26; 25, 11. 13. 20. 25. 26; hier schon Übergang zur prosaischen Rede). Die einfachste und regelmäßigste (wohl auch älteste) Gestaltung des Verses ist die in zwei Glieder (Ps. 1, 2. 6) oder auch in 4 Glieder mit verdoppeltem Parallelismus (Ps. 8, 5; 11, 4; 44, 3; Jes. 43, 24). Aber schon zur Vermeidung einer einförmigen Gleichmäßigkeit wechseln nicht selten in freiester Weise 2, 3, 4 und noch mehrgliedrige Verse miteinander (so dreigliedrige z. B. Ps. 1, 1; 19, 5. 7; fünf- und mehrgliedrige z. B. Hohelied 5, 1 f).

3. Auch die Strophenbildung, soweit sie sich überhaupt vorfindet, ist eine sehr freie. Manchmal ist sie ausdrücklich durch Kehrverse hervorgehoben (z. B. Ps. 42, 6. 12; 43, 5. — Ps. 80, 4. 8. 20. — Ps. 107,8 f. 15 f. 21 f. 31 f. — Jes. 9,12. 17. 21; 10, 4. — Amos 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6); meist aber sind die Strophen auch in demselben Abschnitte von sehr verschiedener Länge. Der innere Zusammenhang, der nicht selten bei den spruchartig in sich abgeschlossenen einzelnen Versen ziemlich zurücktritt, wird zuweilen äußerlich ersetzt durch alphabetische Anordnung der Verse (z. B. Ps. 9. 25. 34. 111. 112. 119. 145; Spr. 31, 16—31; Klagl. K. 1. 3).

4. Von den gebräuchlichen Dichtungsarten finden sich im A. T. das Epos und Drama nicht (höchstens von letzterem schwache Anfänge im Buche Hiob und dem Hohelied). Die gesamte hebräische Dichtung ist vielmehr lyrisch in den drei Formen des Lieds (Schir), des Spruchs (Maschal) und der prophetischen Rede, welche (drei Arten) sich aber weniger durch die Form als durch den Inhalt und Zweck unterscheiden. Das Lied ist Erzeugnis und Ausdruck des frommen Gefühles, der Spruch des praktischen Verstandes und Witzes, die prophetische Rede der von Gottes Geist ergriffenen Begeisterung, welche auch andere zu ergreifen und zu überzeugen strebt. Übrigens fehlte den Israeliten auch die weltliche Volksdichtung nicht, wie schon die Stellen IV Mos. 21, 14 f. 17 f. 27—30; I Sam. 18, 7; II 1, 17—27; 3, 33 f; Richt. K. 5; Amos 6, 5; Jes. 5, 12 ꝛc zeigen.

Erste Abteilung.

Die Lehrschriften des Alten Testaments.

§ 93. Der Psalter.

1. Der Psalter ist eine Sammlung von (nach allerdings nicht überall gleicher Zählung) 150 Psalmen, d. h. religiösen, meist beim Gottesdienst verwendeten Liedern (das Gesangbuch der Israeliten). Er zerfällt in fünf Bücher, deren jedes durch eine Lobpreisung (Doxologie) abgeschlossen ist, nämlich a) Ps. 1—41 (41,14); b) Ps. 42—72 (72,18 f); c) Ps. 73—89 (89,53); d) Ps. 90—106 (106,48); e) Ps. 107—150 (Ps. 150). Die Sammlung ist jedenfalls allmählich entstanden (vgl. Ps. 72, 19), und zwar aus verschiedenen kleineren Sammlungen, welche zum Teil jetzt noch in den Gruppen gleichartiger Psalmen zu erkennen sind (vgl. die Davidspsalmen 3—32, 34—41, 51—65, 138—145, die Assaphspsalmen 73—83, die korachitischen Psalmen 42—49, die Wallfahrtspsalmen 120—134, die Hallelujapsalmen 111—118, 146—150). Dasselbe beweist auch die doppelte Aufnahme derselben (nur wenig veränderter) Psalmen (Ps. 14 und 53; 108 und 57, 8—12. 60, 7—16; 70 und 40, 14—18). Die Fünfteilung ist schließlich ohne Zweifel mit Absicht der Fünfteilung des Pentateuchs nachgebildet worden; strittig ist aber die Zeit des letzten Abschlusses der Sammlung. Die Entscheidung hängt ab von der (jedenfalls für das Glaubensinteresse durchaus gleichgiltigen) Frage, ob unter den Psalmen auch noch etliche (jedenfalls ganz wenige) aus der griechischen Zeit stammen (vgl. vielleicht Ps. 44, 18—23; 74, 8 f).

2. Im hebräischen Texte ist bei 100 Psalmen in der Überschrift der Verfasser genannt. Dem David werden 73 Psalmen zugeschrieben, dem Assaph 12 (50. 73—83), den Kindern Korah 10 bezw. 11 (42. 44—49. 84. 85. 87. 88), Salomo 2 (72 und 127), Mose (90), Ethan (89) und Heman (88) je 1. Diese Überschriften sind jedoch, wenn auch alt und beachtenswert, nicht ursprünglich und deshalb nicht schlechthin bindend. Jedenfalls aber steht fest (schon durch II Sam. K. 22; 23, 1 f; Amos 6, 5), daß David der eigentliche Begründer der Psalmendichtung in Israel und seine Zeit die erste Blütezeit dieser Dichtung war. Eine zweite Blütezeit der Psalmendichtung folgte sodann in den Zeiten der schweren Bedrängnisse aber auch herrlichen Errettungen des Reiches und Volkes

Juda von Hiskia an bis zu den Zeiten in und nach dem babylonischen Exil. Und es ist insbesondere nicht daran zu zweifeln, daß auch in den Zeiten nach dem Exile noch zahlreiche Psalmen entstanden sind (so mehr oder weniger wahrscheinlich die Psalmen 74. 79. 95—98. 102. 107. 118. 119. 120. 126. 137. 147—150).

3. Neben den Namen der Verfasser enthalten aber die Überschriften der Psalmen auch noch andere zum Teil sehr dunkle und rätselhafte Angaben. Dieselben werden mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit bezogen: auf die Bestimmung des Psalms zu öffentlichem, gottesdienstlichem Gebrauche („dem Sangmeister", Luther: „vorzusingen"); auf andere Lieder, nach deren Weise der Psalm gesungen werden soll (z. B. Ps. 9. 22. 45. 56. 57. 58. 59. 60. 69. 75. 80); auf die Tonart des Liedes (Ps. 6. 8. 12. 46); auf die Instrumentalbegleitung (Ps. 4. 54. 55). Das häufige „Selah" heißt wahrscheinlich nicht „Pause", sondern „Erhebung" oder starkes Einfallen der Instrumentalbegleitung).

4. Dem Inhalte nach können wir unterscheiden:

I. Vorwiegend betrachtende (objektiv-lehrhafte) Psalmen, welche sich befassen:
   1) mit dem Wesen und den Eigenschaften Gottes: 115. 90. 139.
   2) mit den Offenbarungen Gottes
      a) in der Natur: 19. 29. 65. 104. 8;
      b) in dem Gesetz: 1. 19. 119;
      c) in seinem Reich und Regiment: 93—99. 145;
      d) in den geschichtlichen Führungen seines Volkes: 46. 78. 81. 105. 106. 126. 135. 136. 137;
   3) mit dem Volke Gottes, und zwar
      a) seinen Gottesdiensten: 24. 50. 84. 118;
      b) seinem theokratischen Königtum (mit mehr oder weniger bestimmter Hervorhebung seiner idealen und dadurch messianisch-vorbildlichen Bedeutung): 2. 18. 20. 21. 45. 72. 89. 101. 110;
      c) seinen leidenden Gottesknechten: 22. 40. 41. 69.

II. Vorwiegend persönliche (subjektive Stimmungen und Erfahrungen ausdrückende) Psalmen, nämlich:
   1) Dank- und Lobpsalmen: 33. 92. 103. 107. 146—150;
   2) Vertrauenspsalmen und Bittgebete: 23. 25. 27. 62. 91. 116. 121. 127;

3) Klagepsalmen: (22. 69.) 42. 43. 74. 77. 79. 88;
4) Bußpsalmen (nach der hergebrachten, freilich nicht sehr zutreffenden Zählung): 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143;
5) Anfechtungspsalmen: 37. 49. 73.

§ 94. Die Sprüche (Proverbien).

1. Das Buch der Sprüche Salomos zerfällt in folgende Teile:

a) 1, 1—7. Überschrift über das ganze Buch mit Angabe seines Zwecks.

b) 1, 8—K. 9. Eine Reihe erbaulicher Ansprachen an die Jugend, in zusammenhängenden Reden mit Mahnungen zum Gehorsam gegen den Ruf der Weisheit und Warnung vor den verführerischen Lockungen der Thorheit.

c) K. 10—22, 16. Erste Sammlung von (375) „Sprüchen Salomos" (10, 1), sämtlich zweigliedrigen Versen mit meist antithetischem Parallelismus, aber unter sich ohne innern Zusammenhang. Hieran schließen sich an: zwei Anhänge von Sprüchen anderer „Weisen" in 22, 17—24, 22 (vgl. 22, 17) und 24, 23—35 (vgl. 24, 23).

d) K. 25—29. Zweite Sammlung von (126) „Sprüchen Salomos", hinzugefügt von „den Männern Hiskias" (vgl. 25, 1), die, was Geist und Gehalt betrifft, den Sprüchen der ersten Sammlung durchaus ebenbürtig und zugleich in der Form mannigfaltiger sind (bilderreicher und nicht bloß zweigliedrige Verse). Auch diese Sammlung hat Anhänge, nämlich K. 30 Rätselsprüche eines (unbekannten) Agur; 31, 1—9 Königsworte an einen (unbekannten) König Lemuel; und 31, 10—31 Lob einer tugendhaften Hausfrau in alphabetisch geordneten Sprüchen.

2. Schon diese Einteilung, aber auch die zahlreichen Wiederholungen derselben Sprüche (z. B. 21, 9 und 25, 24; 19, 24 und 26, 15; 18, 8 und 26, 22; 22, 3 und 27, 12; 20, 16 und 27, 13 ꝛc) beweisen augenscheinlich, daß das Buch nicht aus Einem Gusse, sondern nach und nach aus verschiedenen Sammlungen entstanden ist. Das erste war ohne Zweifel die erste Sammlung salomonischer Sprüche mit ihren Anhängen (K. 10—24); die zweite Sammlung entstand — als Ergänzung der ersten Sammlung — zur Zeit Hiskias und auf Anregung dieses Königs. Die erbaulichen Ansprachen im K. 1—9 sind wahrscheinlich als Einleitung zu den beiden

Spruchsammlungen (oder auch nur zur ersten) von dem letzten (oder auch dem ersten) Sammler derselben hinzugefügt worden. Daß hiebei die Sprüche in 10, 1—22, 16 und K. 25—29 zwar nicht von Salomo so zusammengestellt, aber doch zum größten Teile von ihm verfaßt sind, unterliegt keinem Zweifel. Denn nach I Kön. 4, 32 f war Salomo, wenn nicht der Begründer, so doch jedenfalls der bedeutendste Vertreter der Spruchdichtung unter dem Volke Israel. Aus der viel größeren Anzahl salomonischer Sprüche, die ursprünglich vorhanden war (I Kön. 4, 32), wurden dann von den verschiedenen Sammlern hauptsächlich solche ausgewählt, die für die Unterweisung der Jugend geeignet erschienen (1, 4. 8).

3. Die in unserem Buche enthaltenen Sprüche sind keine naturwüchsigen Volkssprichwörter, dergleichen sich auch in der hl. Schrift manche finden (z. B. Richter 8, 21; I Sam, 10, 12; 24, 14; II 5, 8; Hiob 2, 4; Jer. 31, 29; Hes. 16, 44; Luc. 4, 23; Joh. 4, 37). Sie sind vielmehr mit bewußter Kunst hervorgebrachte Erzeugnisse der religiösen Lehrdichtung, also Kunstprodukte, die allerdings in ihrer scharf zugespitzten und oft rätselartigen Form absichtlich das Volkssprichwort nachahmen und teilweise auch wirklich zu Volkssprichwörtern geworden sind. Was so aber die Sprüche enthalten, ist weder eigentliche und Neues bietende Offenbarung, noch philosophische Spekulation über die Rätsel und Geheimnisse des Daseins, sondern es ist durch und durch praktische Lebensweisheit, die den geoffenbarten allgemeinen Willen Gottes auf die einzelnen Verhältnisse des Lebens anwendet. Dieser Lebensweisheit Grund und Anfang ist allein die Furcht Gottes (1, 7; 9, 10; vgl. Hiob 28, 28; Ps. 111, 10). Denn nur wer das ganze Leben auf die Furcht Gottes gründet, ist weise, weil nur er richtig lebt und das wahre Glück findet. Wer dagegen die Furcht Gottes haßt und wegwirft, der liebt den Tod und fügt sich selbst den schwersten Schaden zu (2, 1—11; 3, 1—4. 13—26; 10, 27 f; 11, 30; 14, 26; 19, 23 ꝛc). Dabei steht übrigens das Buch noch ganz (wie z. B. Ps. 1) auf dem unbefangen gesetzlichen Standpunkt einer diesseitigen irdischen Vergeltung (vgl. z. B. 3, 2. 16; 9, 11; 15, 6 ꝛc.), ohne irgend welche Spur von Zweifeln und Glaubensanfechtungen, wie sie dem Buche Hiob zu Grunde liegen.

§ 95. Das Hohelied.

1. Das Hohelied (eigentlich „Lied der Lieder") preist jedenfalls das Glück treuer bräutlicher und ehlicher Liebe, welche „stark wie der Tod" (8, 6 f) nicht bloß alle äußern Hindernisse, sondern auch vorübergehende schmerzliche Trübungen immer wieder siegreich überwindet. Dies wird dargestellt in einem Kranze zarter und duftiger Lieder, die bald dem Bräutigam (oder Gatten) bald der Braut (oder Gattin) in den Mund gelegt werden und unter sich schwerlich den festen Zusammenhang eines innerlich fortschreitenden, einheitlichen Dramas oder Singspieles haben. Salomo wird zwar in der (nicht ursprünglichen) Überschrift 1, 1 als Verfasser genannt; aber nach 3, 7—11 und 8, 11 f ist derselbe eher als Gegenstand denn als Verfasser der Lieder zu denken. Und er sowohl wie Sulamith (6, 12; wahrscheinlich = die von Sulem oder Sunem, vgl. I Kön. 1, 3; II Kön. 4, 8) werden wohl nur als ideale Persönlichkeiten eingeführt, die das Glück und die Herrlichkeit echter, alles überwindender Liebe verkündigen sollen. Die Erwähnung Thirzas in 6, 3 macht es wahrscheinlich, daß die Lieder noch vor der Zeit entstanden sind, in welcher Thirza durch Samaria verdrängt wurde (vgl. I Kön. 15, 21. 33; 16, 23 f).

2. Die Aufnahme des Hohelieds in den alttestamentlichen Kanon, die von einzelnen jüdischen Schriftgelehrten noch zur Zeit Jesu beanstandet wurde, gründete sich jedenfalls allein darauf, daß dasselbe in Anlehnung z. B. an den Propheten Hosea mehr und mehr allegorisch gedeutet und auf das Verhältnis Jehovas zum Volke Israel (bezw. des Messias zu seiner Gemeinde) bezogen wurde. Beachtenswert ist übrigens, daß das Hohelied auch im N. T. nirgends angeführt und benützt ist.

§ 96. Das Buch Hiob.

1. Das Buch Hiob ist, wie schon Luther ausgesprochen, kein Geschichtsbuch, sondern ein Lehrgedicht, zu dem allerdings der Dichter vielleicht eine geschichtliche Überlieferung über eine durch ihre besonderen Schicksale bekannt gewordene Persönlichkeit verwendet hat. Das Thema des Lehrgedichts ist eine Frage, welche auch sonst den israelitischen Geist lebhaft beschäftigt hat (vgl. namentlich die Psalmen 37. 49. 73). Es ist die Frage, wie sich das oft so schwere

und langdauernde Leiden frommer Gottesknechte vertrage nicht nur mit der Gerechtigkeit Gottes überhaupt, sondern insbesondere mit dem Hauptgrundsatze des mosaischen Gesetzes, daß es den Frommen auf Erden gut, den Gottlosen aber übel ergehen müsse. In wie grellem Widerspruch mit diesem idealen Grundsatz aber oft genug die rauhe Wirklichkeit des Lebens steht, das schildert an einem besonders ergreifenden Beispiel die Einleitung unseres Buches in K 1 u. 2, die zugleich schon von vornherein einen beruhigenden Aufschluß über Grund und Zweck des hier vorliegenden Rätsels giebt (1, 8—12; 2, 3—6). Das Rätsel selbst aber wird nach seiner Schwierigkeit und den verschiedenen Möglichkeiten seiner Lösung dargelegt in einem dreifachen (dramatischen) Redekampf zwischen Hiob und seinen Freunden Eliphas, Bildad und Zophar (K. 3—14; 15—21; 22—26). Die Freunde Hiobs vertreten dabei die hergebrachte und verbreitetste (daher auch hier dreifach auftretende) Meinung von dem notwendigen Zusammenhang und dem entsprechenden Verhältnisse des Leidens und der persönlichen Verschuldung. Und da nun Hiob so besonders schwer leiden muß, so ziehen sie hieraus zuerst in verblümten Andeutungen, dann immer offener und schroffer den Schluß, daß also auch Hiob, trotz des bisherigen gegenteiligen Scheines, ein sonderlicher Sünder sei und sein müsse (4, 7 ff. 17 ff; 8, 4. 13 ff; 11, 6; 18, 5 ff; 20, 4 ff; 22, 5 ff). Auch Hiob steht zunächst noch auf demselben gesetzlichen Boden wie seine Freunde. Aber da er sich bei seinem besonderen Leiden gleichwohl keiner besonderen Verschuldung bewußt ist (vgl. K 31), zieht er umgekehrt aus seinem Schicksal die Folgerung, daß Gott willkürlich eben nach seiner Macht mit ihm verfahre und überhaupt Gottes Gerechtigkeit zweifelhaft sei (7, 11 ff; 9, 21—24; 13, 23 ff; 27, 2). Im weiteren Verlaufe dagegen wird Hiob, je rücksichtsloser er sich von Menschen verdammt und verlassen fühlt (6, 15 ff; 12, 1 ff; 13, 6 ff; 19, 1 ff. 13 ff), um so mächtiger zu Gott zurückgetrieben, als zu dem, der ihn allein als sein Vertreter (Goel) noch rechtfertigen und das Rätsel seines Leidens lösen könne (13, 22; 16, 18—22; 17, 3; 19, 25 ff; 23, 1 ff; 31, 35 f). Er appelliert von den falschen Anwälten Gottes, ja von Gott selbst, wie er ihm jetzt im Dunkel der Anfechtung erscheint, an den Gott, den und wie er ihn früher kennen gelernt und geglaubt. Und als ihm auf das hin nun Gott selber sich offenbart und ihn in majestätischer Rede von seiner Unwissenheit und Unmacht überführt

(K. 38—41), bezeugt Hiob reuevoll, daß er thöricht und vermessen geredet. Und nicht nur dies, sondern er erkennt dabei zugleich rückhaltslos an, daß des allmächtigen und allwissenden Gottes Wege und Führungen immer gute und rechte Wege seien, auch wenn der kurzsichtige Mensch sie nicht verstehe (39, 31—35; 40, 1—9; 42, 1—6). Hiemit ist dann der eigentliche Zweck des Leidens Hiobs, nämlich die schließliche Bewährung seines nur vorübergehend erschütterten Glaubens und damit die Verherrlichung des durch einen solchen Glauben geehrten Gottes erreicht (vgl. 1, 8—12; 2, 3—6). Und so wird denn zuletzt auch Hiob nicht allein von Gott selber gegen die ungerechten und lieblosen Anklagen seiner Freunde gerechtfertigt (42, 7—9; vgl. 13, 7), sondern auch zum Lohn seiner Glaubenstreue im Äußern und Irdischen aufs neue reich gesegnet (42, 10 ff).

2. Diese Lösung des in unserem Buche behandelten Rätsels verrät allerdings deutlich genug die Schranken der alttestamentlichen Erkenntnis. Denn das Dunkel der Sache selbst wird hiemit eigentlich nicht aufgehellt. Die Lösung besteht vielmehr nur darin, daß der Mensch sich persönlich (subjektiv) an diesem Dunkel nicht mehr stößt, sondern sich in unbedingter Beugung unter die unverstandenen Wege Gottes beruhigt und die grübelnde Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nimmt (vgl. 28, 12—28). Der tiefste und letzte Grund dieser Schranke liegt aber darin, daß auch das Buch Hiob nicht wesentlich über den Diesseitigkeitsstandpunkt des alten Testamentes hinauskommt. Die Möglichkeit, daß ein jenseitiges Leben nach dem Tode die Lösung der sonst unlösbaren Rätsel des irdischen Lebens bringen könnte, wird zwar in 14, 13—15 und 19, 23—29 geahnt und gestreift, aber nirgends klar und fest ergriffen oder gar als entscheidender Grundgedanke durchgeführt. Ja der Schluß des Buches mit seiner diesseitigen Segnung und Belohnung des bewährten Hiob schließt diese Möglichkeit eher aus als ein.

3. Das Buch Hiob ist anerkanntermaßen eines der größten Dichterwerke aller Zeiten und Völker. Diese Stellung gebührt ihm nicht nur wegen der Pracht und Erhabenheit seiner Sprache und Schilderungen, sondern auch wegen seines unerschöpflichen Reichtums an tiefen und geistvollen Gedanken und der das Ganze wie das Einzelne beherrschenden Feinheit der Charakter-

zeichnung. Selbst die vielfachen Wiederholungen der manchmal nicht recht vorwärts kommenden Reden sind künstlerisch berechnet als Beweis, daß die menschliche Vernunft hier eben zu keinem Ziele führt. Schon diese bewundernswerte Kunst der Anlage und Durchführung schließt die Annahme aus, daß das Buch aus uralter, vormosaischer Zeit stamme. Die Handlung wird freilich in die patriarchalische Zeit verlegt und dieser Standpunkt überall festgehalten (1, 5; 42, 16 f), aber daraus folgt für die Zeit der Abfassung gar nichts. Für die Zeit Salomos würde wohl die Kunstform sprechen, aber der Inhalt paßt nicht für Zustände befriedigter Glückseligkeit der Frommen, wie sie unter Salomo herrschten (vgl. auch den so ganz anderen Standpunkt der salomonischen Sprüche). Am wahrscheinlichsten wird daher das Buch in den Anfang des 7. Jahrhunderts versetzt. Denn diese Zeit vereinigt beide Voraussetzungen in sich: sie ist ebenso eine Zeit schwerer Leiden der Frommen (unter Manasse) wie eine Blütezeit der hebräischen Litteratur (die zweite klassische Periode mit Jesaja, Nahum, Habakuk ꝛc). Beachtenswert ist auch die Benützung unseres Buches durch Jeremia (vgl. Jer. 20, 14 ff mit Hiob 3, 3 ff) und die Anführung Hiobs bei Ezechiel (Ezech. 14, 14. 20).

Anmerk. Die Reden Elihus in K. 32—37 enthalten einen neuen Gesichtspunkt oder führen wenigstens ausführlich aus, was in 5, 17 f nur leise angedeutet ist. Es ist dies der Gedanke, daß die Leiden der Frommen, wenn auch nicht Strafgerichte der göttlichen Gerechtigkeit, so doch heilsame und nötige Züchtigungen Gottes seien, durch welche Gott (nicht im Zorne, sondern aus Liebe) die Menschen von den auch den Frommen noch so oft anhaftenden geheimen Sünden (namentlich der hochmütigen Selbstgerechtigkeit) läutern wolle (vgl. besonders 33, 8—30; 36, 8—10). Dieser Gedanke ist unzweifelhaft sachgemäß und greift sogar noch tiefer als die Idee der bloßen Verherrlichung Gottes durch den sich bewährenden und alle Zweifel überwindenden Glauben. Aber er ist mit dem übrigen Inhalt des Buches nicht genügend vermittelt, und noch auffallender ist, daß von Elihu weder am Anfang noch am Schlusse des Buches weiter die Rede ist (vgl. 2, 11), daß weder Hiob ihm antwortet, noch der Herr, der die drei Freunde Hiobs vorfordert (42, 7—9), hiebei auf Elihu und seine Reden irgend welche Rücksicht nimmt. So spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß diese Reden Elihus nicht ursprünglich zu unserm Buche gehört haben, sondern erst später von einem andern Dichter hinzugedichtet worden sind. Demselben erschien es wohl bedenklich, daß Hiob schließlich

so leicht davongekommen, und so wollte er denn den Gedanken, daß auch Hiob nicht ohne jeden Grund so viel gelitten, als heilsame Ergänzung hinzufügen (vgl. 32, 2; 33, 8 ff; 34, 34 ff; 35, 16).

§ 97. Die Klagelieder.

1. Die Klagelieder bestehen aus fünf Liedern, welche sämtlich die Trauer über die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer aussprechen. Bei der gewaltigen Bewegung des Schmerzes, der die Lieder durchwogt, fällt allerdings die berechnende Sorgfalt, die auf die Kunstform verwendet ist, etwas auf. (Die Verse jedes Liedes sind unter sich gleichgliedrig; die vier ersten Lieder sind alphabetisch und das dritte sogar dreifach; auch das fünfte ist insofern alphabetisch, als die Zahl seiner Verse der der Buchstaben des Alphabets entspricht.) Die Schuld des Volkes an diesem seinem schrecklichen Unglück wird rückhaltslos anerkannt (1, 14. 18. 22; 2, 14; 3, 39—42; 4, 6. 13 f; 5, 16), freilich nicht ohne Herabrufen der göttlichen Vergeltung auch über die schadenfrohen Feinde (1, 21 f; 3, 60—66; 4, 21 f; vgl. Ps. 137, 7—9). Dagegen tritt die Hoffnung auf eine gnädige Wiederannahme des so schwer gezüchtigten Volkes auffallend zurück, sofern außer den kurzen Andeutungen in 4, 22 und 5, 21 nur in 3, 20—40 von dem allgemeinen Gewinn und Segen die Rede ist, den nach Gottes Willen auch eine so bittere Trübsal bringen kann und soll.

2. Ein Verfasser wird in der Schrift selbst nicht genannt. Dagegen bezeichnet eine alte jüdische Überlieferung, die schon in der Überschrift der LXX ausgesprochen ist, den „weinend auf den Trümmern Jerusalems sitzenden Jeremia“ als Verfasser. Für diese Überlieferung spricht, daß Jeremia auch in II Chron. 35, 25 als Verfasser eines Klageliedes genannt wird. Weniger scheint für Jeremia das fast gänzliche Fehlen eines prophetischen Ausblicks in eine neue, bessere Zukunft zu passen (vgl. auch die im Munde eines Jeremias etwas auffallenden Stellen 2, 9; 4, 20).

§ 98. Der Prediger (Koheleth).

1. Der Prediger Salomo (hebr. Koheleth) zeigt noch schärfer als das Buch Hiob, wie je länger je weniger der alttestamentlich gesetzliche Standpunkt mit seinem Hinweis einerseits auf eine streng gerechte Vergeltung und andererseits auf ein bloß irdisches

Wohlergehen gerade den tieferen Geistern unter dem Volke Israel mehr genügt hat, zumal in Zeiten schwerer Not und Bedrängnis. Lehrt doch nach unserem Buche die Weisheit, welche mit offenen Augen die Welt betrachtet und die Erfahrung zu Rate zieht, daß thatsächlich auf Erden alles eitel, unvollkommen und unbefriedigend ist (1, 2; 7, 2 ff; 12, 8). Nirgends — weder im Wissen und Forschen (1, 12—18), noch im Haben und Genießen (2, 1—10), noch im Wirken und Schaffen (2, 11—23) — ist ein wirkliches Glück und Genüge zu finden (1, 8. 13. 17 f; 2, 1. 11. 22 f; 3, 10 f; 6, 6 f). Und ebenso wenig ist auch im Leben des Menschen ein klares Gesetz vergeltender Gerechtigkeit, das sein Geschick bestimmt, zu erkennen (2, 13—15; 3, 16; 4, 1; 7, 16; 8, 14; 9, 2; 10, 5 f). Andererseits freilich gibt uns auch aller noch so scheinbare Widerspruch der Vernunft und der Erfahrung kein Recht, den auf die Offenbarung gestützten alten Glauben aufzugeben, daß es über uns im Himmel einen Gott giebt, der zu fürchten ist und eine gerechte Vergeltung übt (3, 11. 14; 5, 6 f; 8, 12 f; 12, 13 f). Und so bleibt denn schließlich dem Menschen keine andere Wahl, als daß er in geduldigem Verzicht auf ein vollkommenes Glück und eine völlig befriedigende Lösung der Rätsel des irdischen Lebens sich bescheidet und das viele oder wenige Gute, das ihm Gottes Güte jeden Augenblick darbietet, mit harmloser Zufriedenheit, doch in der Furcht des Herrn und im Andenken an das zukünftige Gericht, also mäßig und vorsichtig genießt (3, 12 f. 22; 5, 17—19; 7, 17 f; 9, 7—10; 11, 9 f; 12, 1. 13 f). Das steht freilich noch weit ab von dem „ewigen Leben" und dem „Aufhören des Stückwerks" im N. T.

2. Als „Prediger" dieser Weisheit wird im Buche selbst Salomo eingeführt (1, 1), teils weil derselbe als Hauptvertreter der Spruchweisheit galt, teils weil aus seinem Munde das Zeugnis von der Eitelkeit alles menschlichen Wissens, Schaffens und Genießens besonders eindringlich lauten mußte. Daß aber dies nur schriftstellerische Einkleidung ist, erhellt aus dem Buche selbst, da Salomo Stellen wie 1, 12. 16; 2, 9. 18 f kaum selbst geschrieben haben kann. Sowohl die nachlassende Sprache als der ganze Inhalt weist auf die späteste Zeit des alten Testamentes, vielleicht auf die letzte Zeit der persischen Herrschaft, wo die Provinzen unter der Willkür und Ungerechtigkeit der Satrapen schwer litten (vgl. 4, 1; 5, 7; 10, 7. 20).

Zweite Abteilung.

Die prophetischen Schriften.

Erstes Kapitel.

Allgemeines.

§ 99. Das Prophetentum.

1. Der Prophet ist nach dem A. T. der Seher (I Sam. 9, 9; Jes. 30, 10) und Sprecher Gottes (hebräisch: Nabi), welcher die göttliche Offenbarung vernimmt und im Namen Gottes verkündigt (vgl. II Mos. 4, 15 f; 7, 1; Amos 3, 7 f). Der wahre Prophet unterscheidet sich eben dadurch von den falschen Propheten, daß er nicht „seinem eigenen Geiste folgt", nicht „aus seinem eigenen Herzen redet", nicht „läuft, da er nicht gesandt ist" (Ezech. 13, 2 f. 6; Jer. 23, 16—18. 21. 25. 31 f). Sondern wie überhaupt sein Amt auf göttlicher Berufung und Erwählung beruht (Amos 7, 14 f; Jes. 6, 9 ff; Jer. 1, 4 ff; Ezech. 2, 3 ff), so redet er auch in jedem einzelnen Falle nur, wenn er von der „Hand" und dem „Geiste" des Herrn ergriffen und getrieben wird (Ezech. 1, 3; 3, 14. 22; 8, 1; IV Mos. 11, 25. 29; 24, 2 f; I Sam. 10, 6. 10; Joel 3, 1; Micha 3, 8). Und was er so „im Geiste" redet und reden muß, das widerspricht oft genug seinen eigensten, persönlichsten Gedanken und Wünschen so sehr, daß er am liebsten ganz davon schwiege (Jer. 20, 7—9; Amos 3, 8). Darum ist auch das Wort des wahren Propheten nicht sein sondern Gottes Wort (V Mos. 18, 18; II Kön. 7, 1; Jer. 1, 9; Jes. 59, 21) und als solches, wie alles, was von Gott stammt, ein lebendig und mächtig wirksames Wort (Jer. 1, 10; 5, 14; Jes. 6, 10; 55, 10 f). Der Weg aber, auf dem die Offenbarung Gottes dem Propheten zukommt, ist ein doppelter. Nicht selten wird ihm das, was er zu verkündigen hat, in der Form eines (meist dann auch ausdrücklich erklärten) „Gesichtes" zu schauen gegeben (Amos 7, 1—9; 8, 1 f; Jes. 6, 1 ff; Jer. 1, 11 ff; Ezech. 1, 4 ff; 37, 1 ff; Sacharja K. 1—6). Gewöhnlich aber „hört" der Prophet das Wort des Herrn, indem in einer nicht näher bestimmbaren Weise Gott in seinem Geiste Gedanken weckt und erzeugt, die der Prophet bestimmt als ihm eingegebene Gedanken von seinen eigenen zu unterscheiden vermag (Hab. 2, 1; Jes. 50, 4 f 2c).

2. Durch die Propheten ist demgemäß alle Offenbarung

Gottes im alten Bunde vermittelt. Schon Mose, der Stifter des alttestamentlichen Gottesstaats, heißt ein Prophet und zwar der größte aller Propheten (Hos. 12, 14; II Mos. 33, 11; V 34, 10), und er ist zugleich der Anfänger einer langen Reihe von Propheten, die von ihm an fast ununterbrochen, besonders seit Samuel, durch die ganze Geschichte Israels sich durchzieht. Anfangs vollzogen sich durch die Propheten nicht bloß die Wort- sondern auch die Thatoffenbarungen Gottes, indem dieselben (zu denen im weiteren Sinne auch die Richter gerechnet werden können, § 54, 3) als „Propheten der That“ sich vorwiegend mit der unmittelbaren Gegenwart befaßten, in diese aber oft sehr entscheidend mit der That eingriffen (§ 72, 2; 73, 2). Später, als die Wirksamkeit der Propheten wesentlich zugleich der Zukunft des Volkes galt (§ 74, 2), beschränkten sie sich ganz auf das Zeugnis des Wortes (und der Schrift). Aber auch als bloße „Propheten des Wortes“ nahmen sie noch immer eine höchst wichtige Stellung innerhalb des alttestamentlichen Gottesstaates ein. Sie sind es, die als selbständige Wahrheitszeugen immer neu und frisch aus der unmittelbaren Quelle der Offenbarung schöpfen; darum wird durch sie die alttestamentliche Offenbarungsreligion nicht nur in ihrem Bestande, sondern auch in lebendigem Flusse erhalten und vor toter Erstarrung und äußerlichem Satzungs- und Zeremonienwesen bewahrt (I Sam. 15, 22; Hos. 6, 6; Amos 5, 21 ff; Jes. 1, 11 ff; 58, 3 ff; Micha 6, 6 ff; Jer. 6, 20; 7, 21 ff). Sie sind es ferner, die als Boten Gottes im Rate des alles lenkenden Herrn der Geschichte stehen und denen er immer aufs neue seine Geheimnisse offenbart (Jer. 23, 18; Amos 3, 7); darum sind sie die rechtmäßigen, von Gott selbst verordneten und beglaubigten Leiter und Berater aber auch Hüter und Wächter wie des ganzen Volkes so insbesondere des theokratischen Königtums (§ 62, 3; II Kön. 2, 12; 13, 14; Jes. 7, 3 ff; Jer. 1, 10; 22, 1 ff; 42, 1 ff; Jes. 52, 8; 62, 6; Ezech. 3, 17; 33, 2 ff). In dieser Weise waren die Propheten inmitten des Volkes eine wirkliche Macht, vor der sich auch Gleichgiltige, ja Feindselige, obschon oft nur aus Furcht und widerwillig, beugten (Jer. 26, 16 ff).

§ 100. Die prophetische Rede.

1. Die prophetische Rede bezieht sich in erster Linie immer auf die Gegenwart des einzelnen Propheten, sofern der Prophet

zunächst eben dem Geschlechte seiner Zeit Gottes Willen, Urteil und Weg zu verkünden hat. Aber es ist ja überhaupt nichts bloß äußerliches und zufälliges, um das es sich in der prophetischen Rede handelt, sondern es gilt hier überall das in Israel vorhandene Gottesreich. Dieses aber hat seine in sich zusammenhängende, geschichtliche Entwicklung, indem es in der Vergangenheit, in der es gegründet worden, wurzelt, und auf die Zukunft, in der es sich vollendet, hinzielt. Daher kann auch die jeweilige Gegenwart des Reiches Gottes niemals aus sich allein, sondern immer nur zugleich aus seiner Vergangenheit und Zukunft verstanden und recht gewürdigt werden. Und so gewiß also jede prophetische Rede zunächst die jeweilige Gegenwart betrifft, so gewiß muß sie stets auch eine Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft haben. Hinsichtlich der Vergangenheit kommt hier natürlich vor allem in Betracht der am Sinai mit dem Volke geschlossene Bund, auf dessen Grundlage auch der Prophet selbst mit seinem ganzen Zeugnisse steht und stehen muß, wenn er ein wahrer Prophet Jehovas soll heißen können (vgl. V Mos. 13, 5). An diesen Bund mit den ernsten Verpflichtungen, die er dem Volke auferlegt, wie den zahllosen Gnadenerweisungen, die dem Volke kraft desselben im bisherigen Verlauf seiner Geschichte zugeflossen, erinnern darum die Propheten auch immer aufs neue; an seinen Rechten und Geboten messen sie das Verhalten des Volkes; zu seinen Segnungen rufen sie es zurück, wenn das Volk den Bund und das Zeugnis verlassen (Amos 2, 10; 3, 1 f; Hos. 11, 1; 12, 13 f; 13, 4 f; Jes. 11, 16; Micha 6, 3—8; Jer. 9, 13 f; 11, 3—8; 16, 11 f; 31, 32; vgl. auch die ganze prophetische Geschichtsschreibung). Aber jede echt prophetische Rede wird zugleich auch so oder anders zur Weissagung, sofern der Blick des Propheten von seiner Gegenwart immer auch auf die Zukunft hinausgerichtet wird. Und zwar ist dies diejenige Zukunft, die schließlich allein alles klar macht, weil sie alles vollendet, also, wie die Propheten es selbst bezeichnen, „das Ende der Tage" überhaupt (Hos. 3, 5; Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Ezech. 38, 16).

2. Genauer verlaufen die meisten prophetischen Reden nach folgendem Schema. Zuerst wird die jeweilige Gegenwart in das Licht des göttlichen Gesetzes gestellt und die Sünde des Volkes (wie der Könige und Priester) aufgedeckt und gestraft. Sodann wird für die nächste Zukunft das Gericht über die Sünde des Volkes,

das zumeist durch die jeweils im Vordergrund stehende Weltmacht vollzogen werden soll, angekündigt. Endlich wird für eine fernere Zukunft, wenn und nachdem durch die Gerichte der heilige Rest oder der eigentliche Kern des Volkes aus der ungläubigen Masse ausgeschieden und zu Gott bekehrt ist, eine abermalige (meist durch den Sturz der feindlichen Weltmacht vermittelte) Errettung dieses Restes gezeigt, an die sich dann unmittelbar die letzte und abschließende Vollendung des Gottesreichs anschließt.

3. Hieraus erhellt, wie nahe in allen prophetischen Reden die Zukunft (auch die letzte, abschließende Zukunft) und die jeweilige Gegenwart zusammengerückt und innerlich miteinander verknüpft werden. Dies ist auch durchaus unerläßlich, wenn die Weissagung wirklich ihren nächsten Zweck, den unmittelbaren Empfängern zu dienen, soll erfüllen können. Denn nützen kann nur, was wenigstens im allgemeinen verständlich ist; verständlich aber ist nur, was bis auf einen gewissen Grad in den schon vorhandenen Anschauungs- und Gedankenkreis hereingezogen und mit ihm so vermittelt wird, daß es wirklich angeeignet („apperzipiert") werden kann. Demgemäß hat sich auch Gott selber in seinen Offenbarungen (an die Propheten und durch sie an sein Volk) den Bedürfnissen des jeweiligen Geschlechtes in pädagogischer Herablassung anbequemt, und zwar hauptsächlich nach zwei Seiten. Zunächst ist der geistige Gesichtskreis jedes Propheten ein zeitlich begrenzter und beschränkter, indem er nicht unübersehbar ins Endlose sich erstreckt, sondern nur bis zum nächsten entscheidenden Wendepunkt der Geschichte des Volkes reicht. Innerhalb dieses begrenzten Gesichtskreises finden sich unzweifelhaft bei den einzelnen Propheten wirkliche Weissagungen der Zukunft. Es werden da nicht nur im allgemeinen die in den Gesichtskreis hereinfallenden geschichtlichen Entwicklungen ins Licht der prophetischen Grundgedanken (von Gottes richtender Gerechtigkeit und seiner errettenden und vollendenden Gnade) gestellt; sondern es werden auch im einzelnen Thatsachen und Ereignisse vorausverkündigt, die in dieser Weise menschlich gar nicht vorauszusehen oder zu erschließen waren (vgl. Amos 1, 5; Jes. 7, 7 f. 16 ff; 8, 4 ff; 10, 33 f; 29, 1—8; 30, 3 ff; 31, 5. 8 f; 37, 30 ff; Jer. 22, 11 f; 25, 11 ff; 28, 15 ff; Ezech. 12, 12 f; 24, 1 f. 16 ff. 26 f; Jes. 41. 21—28; 42, 9 ꝛc). Aber immer knüpft sich dann unmittelbar an die Grenze dieses so beschränkten Gesichts-

kreises die letzte Vollendung, soweit sie überhaupt dem einzelnen Propheten zu schauen gegeben wird, an, so daß das „Ende der Tage" bei allen Propheten verhältnismäßig nahe erscheint (vgl. z. B. Jes. K. 7—12 und K. 40—66; dies die sog. perspektivische Darstellung der Propheten). Sodann aber zeigen mehr oder weniger ausgeprägt auch alle prophetischen Weissagungen eine zeitgeschichtliche Fassung und Färbung. Dies nicht nur so, daß die besonderen geschichtlichen Zustände der jeweiligen Gegenwart (wie namentlich das Verhältnis des Volkes zu den es bedrängenden Nachbarvölkern) auch bei der Schilderung der letzten (messianischen) Vollendungszeit vorausgesetzt und zu Grunde gelegt werden (z. B. Jes. 11, 10 ff; 19, 21 ff ꝛc). Sondern, was noch bedeutsamer ist, sogar die allgemeinen Formen und Einrichtungen des alttestamentlichen Gottesstaates selbst (wie der Tempel in Jerusalem, die Opfer, die Feste, das Priestertum ꝛc) werden wenigstens zum Teil ganz unbefangen auch noch dem vollendeten (neutestamentlichen) Gottesstaate zugesprochen (vgl. z. B. Jes. 66, 20 ff; Ezech. K. 40—48; Sacharja 14, 16 ff). Dies nötigt dann freilich von selbst, bei den prophetischen Weissagungen zwischen ihrem eigentlichen Sinn und Kern und zwischen der mehr zufälligen geschichtlichen Einkleidung dieses Kerns zu unterscheiden. Mögen immerhin die Propheten selbst sich dieses Unterschieds noch nicht klar bewußt gewesen sein, — thatsächlich wird er doch auch von ihnen gemacht eben dadurch, daß sie mit der äußern Form und Einkleidung ihrer Weissagungen so mannigfach wechseln, daß der eine diese, der andere jene geschichtlichen Verhältnisse seiner Schilderung der Endzeit zu Grunde legt, der eine mehr das Neue, der andere mehr das mit dem Alten Übereinstimmende der Vollendungszeit hervorhebt. Eben darum kann auch von einer buchstäblich wörtlichen Erfüllung der prophetischen Weissagungen keine Rede sein. Dieselbe ist schon durch die Eine unleugbare Thatsache ausgeschlossen, daß ganze Völker, die in den prophetischen Schilderungen der messianischen Vollendungszeit eine bedeutsame Rolle spielen, im Verlauf der Geschichte vollständig verschwunden sind, also geradezu neugeschaffen werden müßten.

4. Beachtenswert ist endlich auch noch die teilweise Bedingtheit der prophetischen Weissagungen. Dieselbe besteht darin, daß die Weissagungen nur gelten und sich erfüllen, wenn im Verhalten der Menschen, an welche sie ergehen, keine Änderung (zum

Guten oder Schlimmen) eintritt. Dies wird in einzelnen Fällen ausdrücklich ausgesprochen (Joel 2, 12—14; Jer. 18, 7 ff; 26, 3. 17 ff; Ezech. 33, 13 ff; Jona 3, 10); in noch mehreren ist es unausgesprochene Voraussetzung. Allerdings das letzte Ziel der Wege Gottes kann und wird nicht ausbleiben; und bedingt, also fraglich kann hier nur sein, ob dieses Ziel rascher oder langsamer, auf geradem Wege oder auf verschlungenen Umwegen, in dieser oder in jener Weise erreicht wird. Und auch schon innerhalb der zeitlichen Entwicklung giebt es Punkte, wo wenigstens für einen längeren Zeitraum nur eine Entwicklung mehr möglich ist, also auch die Weissagung nur unbedingt lauten und unbedingt sich erfüllen kann (vgl. Amos 7, 8; Jes. 6, 9 ff; Jer. 15, 1 ff).

§ 101. Die prophetische Schrift.

1. Die alttestamentlichen Propheten verkündigten das in ihren Mund gelegte Wort Gottes dem Volke zumeist auch mündlich, wobei sie das Verständnis ihrer Rede zuweilen durch entsprechende sinnbildliche Handlungen unterstützten (z. B. Jes. 20, 2 ff; Jer. 19, 1 ff. 10 ff; 27, 2 ff; 43, 8 f; Ezech. 4, 1 ff; 12, 3 ff; 37, 16 ff). Aber sie zeichneten ihre Weissagungen auch schriftlich auf, teils weil im einzelnen Fall die mündliche Rede unmöglich war (z. B. Jer. K. 29), teils weil die Unempfänglichkeit des gegenwärtigen Geschlechtes sie zur Berufung an ein zukünftiges nötigte (Jes. 8, 16; 30, 8; vgl. Dan. 12, 4). Solche schriftliche Aufzeichnungen hatten aber einen verschiedenen Charakter. Es waren teils einzelne Reden wesentlich in der Art, wie sie wirklich gehalten worden, teils aber auch summarische Auszüge und Zusammenfassungen der gesamten Wirksamkeit eines Propheten. Und viele eigenhändige Aufzeichnungen der Propheten waren ursprünglich wohl nur vereinzelte Blätter, die erst später, bald von den Propheten selbst bald aber auch von anderen, nach diesem oder jenem Gesichtspunkte verbunden und zu einem Ganzen zusammengestellt worden sind. Daß dann bei solchen zusammenstellenden Sammlungen je und je auch Verwechslungen vorgekommen und einzelne Reden in eine andere Sammlung, als in die sie eigentlich gehören, geraten sind, ist schon an sich ziemlich wahrscheinlich und unterliegt keinenfalls irgend einem religiösen Bedenken.

2. Im einzelnen ordnen wir die prophetischen Schriften des alten Testamentes soweit möglich chronologisch und unterscheiden

dabei Propheten a) aus der vorassyrischen Zeit; b) aus der assyrischen Zeit; c) aus der chaldäischen Zeit; d) aus dem Exile; e) aus der nachexilischen Zeit.

Zweites Kapitel.

Die einzelnen Propheten.

A. Die Propheten der vorassyrischen Zeit.

§ 102. Obadja.

1. Die kurze Weissagung Obadjas ist durchaus gegen Edom gerichtet. Diesem wird dafür, daß es bei einer Plünderung Jerusalems durch „Fremde“ schadenfroh mitgeholfen und „gegen seinen Bruder Jakob gefrevelt“ (V. 10 f), das göttliche Gericht angekündigt. Und dieses Gericht soll über Edom kommen an dem nahe bevorstehenden „Tage des Herrn“, der wie für alle Heiden so auch für Edom ein Tag des Unheils sein wird (V. 15), für Juda und Jerusalem dagegen ein Tag des Heils, da insbesondere seine Gefangenen zurückkehren sollen (V. 17—21).

2. Manche beziehen diese Weissagung auf die durch Ps. 137, 7 f; Klagl. 4, 21; Ezech. 25, 12—14; 35, 5. 11 ff bezeugte schadenfrohe Teilnahme der Edomiter an der chaldäischen Zerstörung Jerusalems, in welchem Falle Obadja ein Zeitgenosse Jeremias gewesen wäre (vgl. Jer. 49, 7—22). Da aber bei Obadja weder von den Chaldäern noch von einer eigentlichen Zerstörung Jerusalems die Rede ist, ist wohl wahrscheinlicher an die Eroberung und Plünderung Jerusalems durch die Araber und Philister unter König Joram zu denken, von der in II Chron. 21, 16 f berichtet wird. Bei derselben ist II Chron. 21, 17 ausdrücklich auch von Wegführung von Gefangenen die Rede, und der gleichfalls II Chron. 21, 8—10 erwähnte Abfall der Edomiter stand wohl mit diesem Ereignisse in innerem Zusammenhang. Nach dieser zweiten Annahme wäre dann die Weissagung Obadjas etwa in das J. 850 (nach anderer Rechnung ins Jahr 880) zu setzen und unser Buch als die älteste der uns erhaltenen prophetischen Schriften anzusehen.

§ 103. Joel.

1. Die Weissagung des Buches Joel zerfällt in zwei prophetische Reden. Die erste in 1, 2—2, 17 schildert die furcht-

bare Heimsuchung, die durch Dürre und wiederholte Heuschrecken-verheerungen über das Land und Volk von Juda gekommen ist (1, 2—7; 2, 3—9. 25), und stellt diese als den Anfang des letzten Gerichtstages des Herrn dar (1, 15; 2, 1 f), weshalb schließlich das gesamte Volk zu gemeinsamer Beugung an dem öffentlichen Buß- und Bettage aufgerufen wird (1, 13 f; 2, 12—17). Die zweite Rede (2, 19 bis Ende) setzt voraus, daß das Volk dieser Aufforderung willig Folge geleistet und sich vor Gott gedemütigt hat (vgl. 2, 18 nach dem Grundtext). Auf Grund dessen kündigt dann der Prophet eine durch fernere Trübsale nimmer unterbrochene Zeit des Glücks und Segens an. Es soll das zuerst eine Zeit irdischen Segens auf den Feldern sein (2, 19—27), sodann aber auch die Zeit eines reichen und allgemeinen geistlichen Segens durch Ausgießung des heiligen Geistes über alles Fleisch, wodurch das ganze Volk ohne Unterschied des Geschlechtes, des Alters und des Standes ein Volk von Propheten werden wird (3, 1—5). Und wenn auch darauf noch einmal ein letzter Tag des Gerichtes folgen wird (3, 4), so wird dieses Gericht doch nur die Heidenvölker, die feindlich wider Jerusalem sich zusammenrotten, treffen (3, 6—21), während Jerusalem und Juda in sicherer Geborgenheit sich der Segensfülle und der Gemeinschaft seines Gottes freuen darf (3, 21—26). Von einem persönlichen Messias ist dabei freilich noch nirgends die Rede. Alles wird vielmehr unmittelbar auf Jehova selbst zurückgeführt. Und ebenso wenig finden wir schon etwas gesagt von einem Anteil auch der Heiden an den Segnungen Israels.

2. Die Weissagung des Propheten Joel, die sich durch besondere Schönheit und Klarheit der Darstellung auszeichnet, ist mit größter Wahrscheinlichkeit (nicht in die nachexilische Zeit, sondern) in die Zeit der Vormundschaft des Priesters Jojada über den unmündigen König Joas, also ungefähr ins Jahr 830 zu setzen (§ 79, 1). Aus dieser Zeitlage erklären sich hinlänglich die verschiedenen Umstände, die manche für die Abfassung in der nach-exilischen Zeit geltend machen, wie die Nichterwähnung des (noch unmündigen) Königs, das starke Hervortreten der (damals regierenden) Priesterschaft (1, 13; 2, 17) und das Schweigen von dem (damals beseitigten) Götzendienst. Andererseits spricht gegen eine so späte und für eine viel frühere Abfassung, daß als feindliche Völker, von denen Israel zu leiden hat, nur die Phönizier, Phi-

lister, Edomiter und Ägypter namhaft gemacht werden (3, 9. 24), nicht aber die Assyrer oder Chaldäer, geschweige die Perser und Griechen (denn auch in 3, 11 sind die „Griechen" nicht die Verkäufer, sondern die Käufer der zu Sklaven gemachten Israeliten).

Anmerk. 1. In Joel 3, 5 scheint eine ausdrückliche Berufung auf Obadja V. 17 enthalten zu sein, wie andererseits in Amos 1, 2; 4, 9; 9, 13 die Stellen Joel 1, 4; 3, 21. 23 benützt zu sein scheinen. Auch dies weist darauf hin, daß Joel zwischen Obadja und Amos einzureihen ist.

Anmerk. 2. Wichtigste Stellen Joel 2, 12 f; 3, 1 f.

B. Propheten aus der assyrischen Zeit.

I. Im Reiche Israel.

§ 104. Jonas.

1. Der Prophet Jonas, von welchem das Buch Jonas handelt, ist unzweifelhaft derselbe mit dem II Kön. 14, 25 genannten Propheten Jona, dem Sohn Amithais, von Gathhepher, der ums Jahr 780 im Reich Israel unter Jerobeam II lebte und wirkte. Das nach ihm benannte Buch ist übrigens nicht in demselben Sinne wie die andern prophetischen Schriften als ein prophetisches Buch anzusehen; denn es enthält nicht Weissagungen sondern nur Erlebnisse des Propheten Jona. Prophetisch kann es aber gleichwohl deswegen heißen, weil in den dargestellten Erlebnissen und mittels derselben tiefgreifende prophetische Wahrheiten zum Ausdrucke kommen. Diese prophetischen Wahrheiten sind hauptsächlich folgende: Jehova, der Gott Israels, ist doch nicht bloß der Gott Israels, sondern der Gott der ganzen Welt, der also überall, auch außerhalb Palästinas, seine richtende und rettende Macht beweisen kann (1, 3 ff; 2, 1. 11). Er verschont und segnet lieber, als daß er straft und richtet, und läßt sich auch das Übel, das er gedroht, reuen, wenn die Menschen Buße thun (3, 10; 4, 2). Und diese seine verschonende Gnade und Barmherzigkeit beweist er wiederum nicht bloß an den Juden, wie diese in ihrer selbstgerechten und eingebildeten Engherzigkeit meinen (4, 1 f), sondern auch an den von den Juden so verachteten Heiden. Denn auch die Heiden sind ja sein Werk (4, 10 f), und dieselben beschämen zudem vielfach die unbußfertigen und ungläubigen Juden mit ihrem

Glauben an Gottes und seiner Propheten Wort (1, 5 ff; 3, 5 ff; vergl. Luc. 11, 32). Die Einschärfung dieser ungemein wichtigen und teilweise ganz neuen prophetischen Wahrheiten ist jedenfalls der eigentliche Zweck unseres Buches, dem auch die geschichtliche Erzählung zunächst nur als Mittel der Veranschaulichung dient.

2. Daß übrigens Jonas selbst seine Geschichte als „Bußbekenntnis" aufgezeichnet, ist um so unwahrscheinlicher, als von einer wirklichen Buße des Jonas über seinen eigenwilligen Ungehorsam und sein hochmütiges Murren wider Gott im ganzen Buche nirgends eine Spur sich findet, auch nicht in seinem Gebete (K. 2). Das Buch ist vielmehr, wie schon der Anfang 1, 1 (im Grundtext: Und es geschah das Wort ꝛc.) zeigt, einem größeren Werke entnommen und vielleicht verfaßt, als die von den Propheten (vgl. Jes. 13, 17 ff) vorausverkündigte und von den Israeliten heiß ersehnte gänzliche Zerstörung der Stadt Babylon durch die „Meder" ausblieb.

Anmerk. 1. Eine schwer zu lösende Schwierigkeit in Betreff der geschichtlichen Erzählung unseres Buches liegt in dem Umstande, daß die sonst über Ninive und Assyrien weissagenden Propheten (Jesaja, Nahum) mit keinem Worte hinweisen weder auf unsere Geschichte überhaupt, noch insbesondere auf die Buße der Niniviten, die so jedenfalls eine ganz flüchtige und oberflächliche gewesen sein müßte. Deshalb sehen manche (auch positiv gerichtete) Schrifterklärer in unserer Geschichte nur eine — alte Überlieferungen frei verwendende — prophetische Lehrerzählung in der Weise der Geschichte Hiobs oder der Gleichniserzählungen des N. T.

Anmerk. 2. Wichtigste Stellen: Jon. 4, 2. 10 f.

§ 105. Amos.

1. Amos, ein Hirte aus Thekoa (im Süden des Stammes Juda; 1, 1; 7, 14), war kein schulmäßig vorgebildeter Prophet (7, 14), aber von der Hand des Herrn mit unwiderstehlicher Gewalt zu seinem Propheten berufen und ins Reich Israel gesandt (7, 15; 3, 8). Er weissagt in der zweiten Hälfte der Regierung Jerobeams II ums Jahr 750, vornehmlich in Bethel, dem Hauptsitze des falschen Gottesdienstes (7, 13). Da er aber trotz des damaligen, äußerlich so glänzenden Zustandes des Reiches Israel (vgl. 6, 13) nicht bloß das im Reiche herrschende Sittenverderben aufs schärfste straft, sondern auch den baldigen Zusammenbruch jener ganzen eitlen Herrlichkeit verkündigt (s. § 74, 2), wird er als Aufruhrstifter aus dem Reiche ausgewiesen (7, 10—17).

2. Unser prophetisches Buch zerfällt in drei Teile, nämlich a) die Einleitungsrede K. 1. 2, in welcher geschildert wird, wie das über die verschiedenen Völker sich entladende Gewitter der göttlichen Heimsuchung zuletzt über dem Reiche Israel stehen bleibt und über dasselbe am schwersten hereinbricht; b) Strafreden, die im einzelnen die Sünden Israels aufdecken (K. 3—6); c) fünf Gesichte über das dem Reiche deshalb drohende Schicksal (K. 7—9). Dem Reiche Israel, dessen Gnadenfrist abgelaufen ist, wird hiebei sein völliger Untergang angekündigt (7, 8 f. 11. 17; 8, 1—3; 9, 8), der von einem bisher unbekannten nördlichen Volke (den Assyrern) über es verhängt werden wird (5, 27; 6, 14). Das Reich Juda dagegen, obwohl auch in seinem Teile schuldig und dafür von Gott bestraft (2, 4 f; 6, 1), bleibt doch stehen. Und da an dasselbe sich schließlich auch der noch übrige Rest des Reiches Ephraim anschließen wird (9, 8 f; 14 f), so kehrt zuletzt für das gesamte Volk Israel die glückliche und gesegnete Zeit Davids und Salomos wieder, nachdem das Haus Davids aus seiner gegenwärtigen Niedrigkeit wieder aufgerichtet ist (9, 11—15; vgl. II Chron. 25,18 ff). Damit eröffnet auch dieses prophetische Buch, das sonst nur Strafreden und Drohungen enthält, wenigstens am Ende noch einen kurzen tröstlichen Ausblick auf die messianische Vollendung. Von einem persönlichen Messias oder einem Anteil auch der Heiden an dem Reiche Gottes findet sich freilich auch hier noch nichts.

3. Die Darstellung des Propheten Amos verbindet frische und etwas rauhe Kraft mit einer ungemein lebendigen Anschaulichkeit, welche namentlich durch treffende Bilder aus dem Land- und Hirtenleben sich auszeichnet (vgl. 2, 13; 3, 3 ff. 12; 4, 1; 5, 8. 19; 6, 10. 12).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 8, 11 f; 9, 11 ff.

§ 106. Hosea.

1. Hosea war nach 7, 5 („unser König“) jedenfalls ein Bürger des nördlichen Reiches. Er wirkte in der letzten Zeit des Reiches vom Schluß der Regierung Jerobeams II bis ungefähr in die Zeit Pekahs. Denn er redet wohl ganz offen von bedenklichen Beziehungen zu Assyrien als schon thatsächlich vorhandenen (5, 13; 7, 11; 8, 9; 10, 6; 11, 5; 12, 2; 14, 4; vgl. auch § 75, 2), aber von einer bereits erfolgten Wegführung auch nur eines Teils

des Volkes nach Assyrien (wie sie unter Pekah geschah), weiß er noch nichts (vgl. 6, 8; 12, 12; die Zeitangabe in 1, 1, die allerdings tiefer herabführen würde, ist wohl nicht ursprünglich und kann darum nichts entscheiden).

2. Das Buch selbst zerfällt in zwei Teile, deren erster (K. 1—3) nach der ausdrücklichen Angabe in 1, 2 die der Zeit nach ersten Weissagungen des Propheten enthält, während der zweite größere Teil (K. 4—14) einen zusammenfassenden Auszug sämtlicher späterer Weissagungen desselben giebt. Was der erste Teil von der Ehe des Propheten sagt, ist schwerlich als wirkliche Geschichte, sondern nur als allegorische Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke gemeint. Dasselbe führt dann der zweite Teil in eigentlich prophetischer Rede aus, und zwar in drei Abschnitten, so daß zuerst (K. 4—8) die Schilderung des Verderbens, dann (K. 9. 10) die Ankündigung des Gerichts und endlich (K. 11—14) die Aufforderung zur Buße und die Heilsverheißung der vorschlagende Gedanke ist. Wie Amos so kündigt auch Hosea dem in immer schrecklichere Greuel versinkenden Reiche Israel den gewissen und nahen Untergang an (1, 6; 4, 1 ff. 6 f; 5, 14; 7, 1 ff; 8, 3 f; 9, 16 f; 11, 5 ff; 13, 9 ff); wie jener so weiß auch er für das verlorene Reich keinen Ausweg mehr, als daß sich die Übrigen von Israel dem Reiche Juda anschließen, das zwar auch um seiner Sünden willen gezüchtigt werden, aber doch mit dem Davidischen Königtum in seiner Mitte bis zur letzten Zeit bleiben werde (5, 10—14; 12, 3; 1, 7. 11; 3, 5; 6, 11). Für Hosea charakteristisch ist hiebei ein doppeltes: einmal die immer wiederkehrende Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke als eines Ehebundes (2, 2. 5 ff. 16; 4, 15; 5, 3 f; 9, 1 2c); und sodann der bewegte, feurige Eifer, mit dem der Prophet sowohl die Sünde des Volkes straft als die Treue und Gnade Gottes rühmt. Beides hängt nahe zusammen. Denn eben daß der Herr aus freier Gnade mit seinem Volke einen so innigen Bund der Liebe geschlossen, eben das läßt auch die Sünde und den Abfall des Volkes in einem um so grelleren Lichte erscheinen als schnöden Bruch gelobter Treue, der notwendig den göttlichen Zorneseifer zur verzehrenden Flamme anfachen muß (7, 13; 11, 7 f; 13, 4—8). Und nun will trotz alledem der Herr auch mit einem so treulosen und ehebrecherischen Geschlechte sich gleichwohl aufs neue verloben! Was Wunder, wenn da der Prophet fast nicht die Worte

finden kann, um eine so hohe, alles überwindende Fülle vergebender und erbarmender Liebe würdig zu preisen (1, 7; 2, 14 ff. 19 f; 6, 4; 11, 1 ff. 8 f)?

3. Der erregte, oft fast leidenschaftliche Eifer, mit dem Hosea redet, macht seine Darstellung nicht selten ziemlich dunkel. Im übrigen ist dieselbe von hoher dichterischer Schönheit und (ähnlich wie die des Amos) ungewöhnlich bilderreich (vgl. z. B. 5, 12. 14; 6, 3 f; 7, 4. 6. 8. 11. 12. 16; 8, 1. 7. 9 ꝛc). Ihm eigentümlich sind auch verhältnismäßig viele Beziehungen auf die frühere heilige Geschichte (vgl. 1, 4; 2, 15; 6, 7; 9, 9 f; 10, 9; 11, 1 ff. 8; 12, 4 f. 13 f).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 2, 19 f; 3, 4 f; 6, 1—6; 13, 9. 14.

II. Im Reiche Juda.

§ 107. Jesaja K. 1—39.

1. Jesaja, der Sohn des Amoz (von unbekannter Herkunft), wurde im Todesjahr des Usia zum Propheten berufen (6, 1) und wirkte jedenfalls bis zum Schluß der Regierung des Hiskia (1, 1), also ungefähr 50 Jahre (von 739—690 v. Chr.). Er gehört unbedingt zu den größten und einflußreichsten Vertretern des Prophetentums. Unter Jotham deckt er die tiefen inneren Schäden auf, welche unter der glänzenden Hülle äußerer Macht und Gesetzesgerechtigkeit verborgen waren und ein läuterndes, alles Hoffärtige demütigendes Gottesgericht zur Notwendigkeit machten (§ 79, 2; K. 2—5). Unter Ahas sucht er vergeblich König und Volk auf die Höhe eines Glaubens zu erheben, der sie nicht allein aus der unmittelbaren Bedrängnis durch Syrien und Ephraim errettet, sondern sie auch vor der darauf folgenden noch schwereren Verstörung durch Assur bewahrt hätte (§ 80, 1. K. 7. 8). Unter Hiskia endlich gelingt es ihm, den König von der zum Anschluß an Ägypten drängenden Militärpartei zu trennen und ihn auf die Seite der theokratischen Partei, die allein auf Jehovas Schutz vertraute, herüberzuziehen (§ 80, 2; K. 22. 28—33; besonders 28, 16; 30, 15 ff; 31, 1—3; 37, 1—7. 14—20). Hiedurch wurde er der Retter des Reiches Juda, das sonst gleich dem Reiche Israel schon durch die Assyrer zerstört worden wäre (37, 21 ff; vgl. Jer. 26, 18 f). Ob Jesaja auch noch unter Manasse gelebt und unter ihm (nach

der jüdischen Überlieferung) den Märtyrertod erlitten hat, ist ungewiß.

2. Das Buch Jesaja K. 1—39 besteht jedenfalls aus verschiedenen Bestandteilen, die in dieser Weise schwerlich von Jesaja selbst zusammengestellt und geordnet worden sind. Im einzelnen enthält es: a) in K. 1—6 allgemeine Reden ohne besonderen geschichtlichen Anlaß, die zur Einführung in die Grundgedanken der jesaj. Weissagung zu dienen geeignet sind; b) K. 7—12 Reden aus Anlaß des syrisch-ephraimitischen Krieges, und zwar K. 7—9 aus der Zeit des Ahas, K. 10—12 aus späterer Zeit zugleich mit Bezug auf den Einfall Sanheribs (so wahrscheinlich von Jesaja selbst zusammengestellt); c) K. 13—27 Weissagungen über verschiedene fremde Völker (doch in K. 22 auch über Juda), in K. 24—27 abschließend mit der Ankündigung eines allgemeinen Weltgerichts (dieser Abschnitt schwerlich so von Jesaja selbst gesammelt); d) K. 28—35 Reden aus Anlaß der assyrischen Bedrängnis durch Sanherib aus der Zeit Hiskias; e) K. 36—39 drei geschichtliche Berichte, welche zur Erläuterung der vorausgehenden Geschichte dienen, ohne Zweifel der in II Chron. 32, 32 (vgl. II Chron. 26, 22) genannten jesajanischen Darstellung der Geschichte Hiskias entnommen, aber nicht von ihm selbst, sondern von dem letzten Sammler der Reden Jesajas hinzugefügt (denn es ist sehr zweifelhaft, ob Jesaja die in 37, 38 genannte, im Jahr 681 erfolgte Thronbesteigung Asarhaddons noch erlebte). Ausdrückliche Beziehungen auf die letzte Zeit des Reiches Israel finden sich in 9, 8 ff; 17, 3 ff; 28, 1 ff.

3. Die Reden und Weissagungen des Jesaja sind ausgezeichnet sowohl durch die majestätische Erhabenheit und harmonische Schönheit der Sprache als durch die Tiefe und Fülle seiner vielfach ganz neuen prophetischen Gedanken und Gesichtspunkte. Nach ihm wird nämlich der „Heilige Israels" wie über das Reich Israel so auch über das nicht minder schuldbeladene Reich Juda ein solches Gericht verhängen, daß die große Masse des Volkes in der Zerstreuung untergehen und nur ein kleiner Rest desselben übrig bleiben und errettet werden wird (6, 11. 13; 10, 20—22; 11, 11. 16). Dieser kleine Rest aber, der sich zum Herrn bekehrt, wird durch seinen Glauben bleiben und bestehen auch gegen alles Toben der stolzen und übermütigen Weltmacht, welche vielmehr selbst an diesem Felsen zerscheitern wird (2, 2; 7, 7—9; 8, 9 f; 10, 16 f;

28, 16; 31, 4 f. 8 f; 37, 22. 32). Ja diesem heiligen Rest Judas werden sich zuletzt nicht nur die Geretteten Ephraims, sondern auch die im letzten Gericht übrigbleibenden Heiden in demütiger Verehrung Jehovas anschließen (10, 20; 11, 11—13; 2, 2 ff; 18, 7; 19, 18—25; 25, 6 f). Und zwar wird dies geschehen unter der Regierung des großen Friedensfürsten, der aus dem (eine Zeit lang gedemütigten) Hause Davids (als „Sproß aus der Wurzel Isais") erstehen und auf dem Zion ein sich über die ganze Erde ausbreitendes Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und des paradiesischen Segens begründen wird (9, 6 f; 11, 1—10 vgl. auch 2, 2 ff; 4, 2 ff; 26, 2—4; 32, 15—18; 33, 24; 35, 8. 10). So ist, wie es scheint, Jesajas der erste Prophet, der den Gedanken eines persönlichen Messias wie den einer Aufnahme auch von Heiden ins Reich Gottes klar und bestimmt ausgesprochen hat (doch vgl. § 117, 3).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 1, 18; 2, 2 ff. 12; 4, 2—6; 6, 3; 7, 14; 9, 6 f; 11, 1 f. 6 ff; 25, 7—9; 26, 19 f; 28, 16; 30, 15 f; K. 35.

§ 108. Jesaja K. 40—66.

1. Die Kapitel 40—66 unseres Buches Jesaja (gewöhnlich Deuterojesajas genannt) bilden jedenfalls ein einheitliches und zusammengehöriges Ganzes, dem jedoch jede auf den Verfasser hinweisende Überschrift (wie solche im ersten Teile in 1, 1; 2, 1; 13, 1 sich finden) fehlt. Das Buch verkündigt die bevorstehende Errettung des Volkes Israel aus dem babylonischen Exil durch den Perserkönig Kores und knüpft dann an diese nächste Erlösung des Volkes unmittelbar die letzte Vollendung desselben an. Näher zerfällt das Buch in drei wesentlich gleich große (jetzt je 9 Kapitel umfassende) Abschnitte, die je durch einen ähnlich lautenden Schlußvers (48, 22; 57, 20 f; 66, 24) geschieden sind. Im ersten Abschnitt (K. 40—48) bildet den Mittelpunkt der prophetischen Rede der „Hirte und Gesalbte des Herrn" Kores, in dessen vorausverkündigter Erweckung und Stärkung zu dem ihm befohlenen Werke sich der Herr als den allein wahren Gott gegenüber den toten und nichtigen Götzen der Heiden erweist (40, 17 ff; 41, 2 ff. 21 ff; 43, 3 ff; 44, 6 ff. 24 ff; 45, 1 ff; 46, 9 ff). Im zweiten Abschnitt (K. 49—57) handelt es sich vornehmlich um den „Knecht des Herrn", der im Anschluß an die Errettung durch Kores ein noch höheres Heil, an welchem

auch die Heiden Anteil bekommen, dem Volke Israel vermittelt und bringt (49, 1 ff; 50, 4 ff; 52, 13—53, 12). Der dritte Abschnitt (K. 58—66) endlich hat zum zentralen Grundgedanken die Gemeinde Gottes und ihre herrliche Vollendung in der letzten Zeit (60, 1 ff; 61, 3 ff; 65, 17 ff; 66, 10 ff).

2. Bei dem allem wird übrigens die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und der Aufenthalt des Volkes im babylonischen Exil wie das erste Auftreten des Perserhelden Kores nicht als etwas noch Zukünftiges geweissagt, sondern als etwas bereits Gegenwärtiges und Vorhandenes vorausgesetzt (45, 13; 48, 20; 49, 17 ff; 52, 2; 58, 12; 61, 4; 64, 10 f. — 41, 2 f; 44, 28; 45, 1). Und die eigentliche Weissagung bezieht sich allein auf das, was sich an jene bereits vorhandenen Thatsachen anschließt, nämlich auf die Erlösung des Volkes aus dem Exile, in dem es sich befindet, durch Kores, der bereits von Osten her auf dem Schauplatz der Geschichte erscheint (44, 26 ff; 52, 7 ff). Da ist es doch entschieden das Wahrscheinlichste, daß der Prophet, der so die Zeit des babylonischen Exils als bereits vorhanden darstellt und behandelt, auch selbst in dieser Zeit gelebt hat, und nicht 150 Jahre früher, in einer Zeit, in der schon das Aufkommen der chaldäischen und vollends das der persischen Weltmacht noch ganz jenseits des damaligen prophetischen Gesichtskreises lag. Auch bei dieser Annahme hören darum die prophetischen Reden unseres Buches keineswegs auf, wirkliche Weissagungen eines noch Zukünftigen und menschlich nicht zu Berechnenden zu sein. Denn rein menschlich konnte auch, nachdem Cyrus bereits seine Siegeslaufbahn (mit der Unterwerfung des medischen und lydischen Reiches) begonnen, nicht mit Sicherheit vorausgesagt werden, daß derselbe ebenso auch dem chaldäischen Reiche ein Ende machen werde. Noch weniger aber konnte rein menschlich vorausgesehen werden, daß Cyrus sofort nach dem Sturze des chaldäischen Reiches sich entschließen werde, die Gefangenen Israels zu entlassen und für den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels zu sorgen.

3. Es giebt indessen auch noch andere gewichtige Gründe für die Ansicht, daß der Verfasser von Jesaja II (K. 40—66) ein anderer ist als der von Jesaja I (K. 1—39). Denn wohl hat der Verfasser von Jesaja II das Buch Jesaja I gekannt und benützt (vgl. z. B. 65, 25 mit 11, 6—9 und den Namen „der Heilige Israels" auch in

41, 16. 20; 43, 3. 15; 45, 11; 47, 4 ꝛc). Aber im ganzen ist doch der Verfasser von Jes. II ein durchaus selbständiger, auch von dem ältern Jesaja unabhängiger und ihm entschieden ebenbürtiger Prophet. Schon die sprachliche Darstellung in Jes. II ist einfacher, ruhiger und weniger gedrängt und erregt als die in Jes. I (mehr der Darstellung Jeremias gleichend). Und in fast noch höherem Grade unterscheiden sich beide Teile hinsichtlich des Inhalts und der Grundgedanken. Zwar fehlen auch in Jes. II ernste Strafreden gegen die Ungehorsamen und Abtrünnigen (42, 18—20; 48, 2; 56, 10—57, 14. 20 f; 65, 1 ff; 66, 24) nicht ganz, so wenig als der Hinweis darauf, daß das Heil nur einem Teile des Volkes zukommen werde (65, 11—15). Aber vorwiegend hat doch das ganze Buch den Zweck zu trösten und die Darniederliegenden aufzurichten (40, 1 ff; 52, 7 f; 61, 1—3; 66, 13). Und ebenso finden wir zwar auch bei Jes. II alttestamentliche Formen und Einrichtungen auf das vollendete Gottesreich übertragen (60, 6 ff; 61, 5 ff; 65, 20 ff; 66, 20—23). Aber im ganzen zeigt doch die Weissagung unseres Buches in einem Maße schon neutestamentlich-evangelische Art und Färbung, wie dies von keinem andern Stück der alttestamentlichen Prophetie, auch nicht von Jes. I gilt. Denn der Grundbegriff, unter welchen hier der ganze Segen der letzten Zeit gestellt wird, ist der der Gerechtigkeit vor und von Gott, welche Vergebung der Sünden und Frieden mit Gott in sich schließt und damit auch alles Heil und Leben sowohl des einzelnen als des ganzen Volkes erst begründet (45, 8. 24 f; 46, 13; 48, 18; 51, 5. 8; 53, 11; 54, 17; 60, 17. 21; 61, 3. 10 f. — 40, 2; 43, 24 f; 44, 22; 54, 7—10; 57, 15). Diese Gerechtigkeit aber muß für die sündigen Menschen erst beschafft und erworben werden. Und dazu bedarf es nicht sowohl der Herrlichkeit und Macht eines Königes, als des stillen und demütigen Gehorsams eines Knechtes des Herrn, der Gottes Recht auf Erden an- und aufrichtet (42, 1—7; 49, 5—9). Daher tritt in Jes. II der Gedanke des messianischen Königs, der für Jes. I so bedeutsam ist, fast ganz (bis auf einzelne mehr gelegentliche Hindeutungen in 52, 13; 53, 11; 55, 4) zurück gegen die Idee des duldenden und leidenden Knechtes Gottes. Und dieser Knecht Gottes ist wohl nach der einen Seite das Volk Israel selbst, das den göttlichen Beruf hat, das Recht und Heil Gottes den Heiden zu übermitteln (41, 8 f; 44, 1 ff). Aber andererseits ist er auch

wieder vom Volke unterschieden, das thatsächlich jenem seinem Berufe so wenig genügt (42, 19; 53, 2. 3. 6; 64, 6 ff). Ja „unser aller Sünden", in stellvertretendem Leiden und Sterben zu tragen (53, 4—6. 12) — das vermag doch schließlich nur der Eine wahrhaft gerechte und vollkommene Knecht (53, 11), der hiedurch nicht bloß das „Licht der Heiden" wird, sondern auch der „Bund des Volkes" d. h. der Mittler eines neuen Bundes für Israel selbst (42, 6; 49, 6).

Anmerk. 1. Auch die Abschnitte Jes. 13, 1—14, 23 und 21, 1—10, welche die Vernichtung der chaldäischen Weltmacht und die Zerstörung der Stadt Babylon durch die Meder und Perser weissagen (vgl. 13, 17—19; 21, 2. 9), sind ohne Zweifel nicht von Jesaja, der sonst nur von einem Gerichte über die assyrische Weltmacht weiß, sondern von einem spätern Propheten und erst durch den letzten Sammler der jesajanischen Reden in dieselben eingereiht.

Anmerk. 2. Daß der Name des „großen Unbekannten", von dem K. 40—66 stammt, verborgen blieb, läßt sich aus verschiedenen Gründen erklären. Vielleicht zwang ihn der Argwohn der Chaldäer, in deren Mitte er lebte, seine Schrift ohne Namen ausgehen zu lassen; vielleicht hieß er gleichfalls Jesaja, so daß sein Gedächtnis schon frühe mit dem des älteren Jesaja verschmolz. Beachtenswert ist auch der Umstand, daß in den ältesten jüdischen Sammlungen der Propheten Jesajas erst die dritte Stelle (nach Jeremia und Ezechiel) einnahm, was den Anschluß unseres (keine besondere Überschrift tragenden) Buches gerade an Jesaja erleichterte und so auch begreiflicher macht.

Anmerk. 3. Wichtigste Stellen: 40, 1—5. 27—31; 42, 1 ff; 43, 22 ff; 44, 22; 45, 22 ff; 49, 1—16; 50, 4 ff; K. 53; 54, 7—10; 55, 6—11; 57, 1 f. 15; 59, 1 f; 60, 1 ff; 61, 1 f. 10; 64, 6 ff; 65, 1 f. 17; 66, 13 f.

§ 109. Micha.

1. Micha von Maresa (Moreschheth im südlichen Juda) war ein jüngerer Zeitgenosse von Jesaja, der hauptsächlich zu der Zeit Hiskias weissagte (Micha 1, 1 vgl. Jer. 26, 18) und schließlich die Summe seiner Reden in unserem Buche zusammenstellte. Er ist ein Prophet „voll Kraft und Geistes des Herrn, voll Rechts und Stärke" (3, 8), der im Gegensatze gegen die falschen Propheten (3, 5—8; 2, 11) sowohl mit scharfen Strafreden gegen die herrschenden Greuel und den heuchlerischen Gottesdienst eifert (2, 1 ff; 3, 9—11; 7, 1—6; 6, 6—8), als mit feurigen Worten die vergebende Treue und Barmherzigkeit Gottes gegen die Bußfertigen preist (7, 7 ff; 18—20). Insofern hat Micha Ähnlichkeit

mit Hosea, mit dem er auch die wiederholten Beziehungen auf die Urgeschichte des Volkes gemein hat (vgl. 5, 1. 5; 6, 4 f; 7, 14 f. 20).

2. Die prophetischen Reden Michas berühren das Reich Israel nur vorübergehend (1, 5 f; vgl. 5, 2) und befassen sich sonst ausschließlich mit dem Reiche Juda. In Bezug auf letzteres aber stimmen seine Weissagungen vielfach mit denen seines Zeitgenossen Jesaja zusammen. Diese Übereinstimmung ist hinsichtlich der in 4, 1—3 (vgl. Jes. 2, 2—4) enthaltenen wichtigen Weissagung von dem messianischen Friedensreiche, das auch die Heiden umfassen soll, sogar eine wörtliche (wobei vielleicht beide Propheten den Ausspruch eines früheren Propheten aufgenommen haben). Aber auch sonst hat Micha wesentliche Grundgedanken mit Jesaja gemein, wie die schließliche Errettung bloß eines Restes des Volkes (Micha 2, 12; 5, 2. 7; 7, 18) und die Vermittlung dieser Errettung durch das Gericht über das feindselige Assur (5, 4 f; 7, 8—10), dessen Übrige zuletzt selbst nur in dem erretteten und erhöhten Zion Schutz und Hilfe finden werden (7, 12 f). Neu dagegen oder wenigstens bestimmter gefaßt als bei Jesaja sind bei Micha hauptsächlich zwei Punkte. Einmal die ausdrückliche Ankündigung der gänzlichen Zerstörung der Stadt Jerusalem mit dem Tempel (3, 12; vgl. Jer. 26, 18); und sodann der Hinweis darauf, daß der messianische Sieges- und Friedenskönig, dessen Kommen das Ziel der Geschichte von uran ist (2, 13; 5, 1. 3), nicht auf Zion, sondern in Bethlehem geboren werde (5, 1) d. h. in einer Zeit der Bedrängnis und Demütigung, in der das Haus Davids vorübergehend aus seiner Herrschaft auf dem Zion verdrängt sein werde (5, 2).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 5, 1 ff; 6, 8; 7, 18 f.

§ 110. Nahum.

1. Das Buch des Propheten Nahum befaßt sich nur mit der bevorstehenden Zerstörung der übermütigen und blutgierigen Weltstadt Ninive, deren Sturz sowohl durch die Gerechtigkeit Gottes (1, 2—6) als durch seine Treue gegen sein von Assur geplagtes Volk (1, 7—2, 1) gefordert ist. Der so unabwendbare Untergang Ninives wird sodann K. 2. 3 in ungemein anschaulicher und malerischer Weise beschrieben, ohne weitere Rücksicht auf das

Reich Juda, als daß dasselbe zunächst noch Frieden behält und wenigstens durch Assur nicht untergehen wird (2, 1).

2. Nahum hat jedenfalls erst nach der letzten assyrischen Bedrängnis, die durch Sanherib über das Reich Juda erging, geweissagt. Die einzig genaue Zeitangabe, welche das Buch selbst in 3, 8 ff enthält, weist hin auf die Zerstörung des ägyptischen No (= Theben), die durch Asurbanipal (im Kriege gegen den Äthiopen Thirhaka § 81, Anm. 1) im Jahr 663 erfolgte. So ist Nahum am wahrscheinlichsten in die Zeit der Regierung Manasses zu setzen. Der Ort Elkosch, nach welchem der Prophet in 1, 1 benannt wird, wird von den einen in die Nähe von Ninive, von den meisten nach Galiläa (= Kapernaum, Dorf des Nahum?) verlegt. Im ersten Fall müßte Nahum zu den israelitischen Gefangenen oder zu den mit Manasse Weggeführten gehört haben; im zweiten Fall, für den 1, 4 zu sprechen scheint, wäre anzunehmen, daß seine Familie bei der Wegführung der nördlichen Stämme im Lande geblieben oder nach Juda ausgewandert sei.

§ 111. Zephanja.

1. Zephanja, wahrscheinlich ein Nachkomme des Königs Hiskia (1, 1), gehört in unsere Periode, da er in 2, 13—15 den bevorstehenden Fall Ninives erst vorausverkündigt und noch nirgends bestimmt auf die Chaldäer hinweist. Er weissagte nach 1, 1 unter König Josia, und zwar wahrscheinlich schon in der ersten Zeit dieses Königs, als dessen Reformationswerk noch nicht angefangen, wenigstens noch nicht durchgeführt war (1, 4—6; 3, 1—5). Übrigens ist Zephanja, der mehrfach ältere Propheten benützt, kein sehr selbständiger Prophet.

2. Der Grundgedanke seiner Weissagung ist der anbrechende Tag des Herrn, der zunächst ein Tag furchtbaren Gerichtes sowohl über das Volk von Juda, das aus dem Lande weggeführt werden wird (1, 2 f. 7—18; 3, 6—8), als über die Heidenvölker (2, 4—15) sein wird. Doch wird dieser Tag des Herrn für die bußfertig unter seine Hand sich beugenden „Übrigen" aus Israel und den Heiden schließlich auch ein Tag des Heiles werden (2, 3. 11; 3, 9 ff). Und zwar wird dieses Heil nach 3, 15. 17 hauptsächlich darin bestehen, daß der Herr in inniger Liebesgemeinschaft inmitten seiner aus Israeliten und Heiden gesammelten Gemeinde

als ihr Held und Heiland wohnt. Von der Vermittlung eines persönlichen Messias ist freilich neben dieser unmittelbaren Gottesherrschaft nirgends die Rede.

C. Propheten aus der chaldäischen Zeit.

§ 112. Habakuk.

1. Das Buch des Propheten Habakuk gehört, namentlich was die dichterische Schönheit und Erhabenheit seiner Darstellung (besonders in dem majestätischen Hymnus K. 3) betrifft, zu den ausgezeichnetsten Stücken des ganzen Alten Testaments. Es verkündigt zunächst in 1, 5—11 das Auftreten der wilden Chaldäer die (in V. 6 mit Namen benannt) das Strafgericht über die schwere Schuld Judas vollstrecken sollen (1, 2—4). Aber freilich versündigen sich nun sofort auch diese Chaldäer durch ihren freveln Übermut nicht allein gegen das mißhandelte Volk Gottes, sondern auch gegen Gott selbst, den sie in der Vergötterung ihrer eigenen Kraft und Herrlichkeit verachten (1, 10 f. 15—17; 2, 5—20). Deshalb harrt der Prophet mit schmerzlicher Sehnsucht auf eine neue Offenbarung von oben (2, 1). Und dieselbe kommt ihm zu in dem tröstlichen Zuspruche: daß trotz aller vorübergehenden Züchtigung (1, 12) doch die dem Volke gewordenen Gnadenverheißungen unverrückt stehen bleiben und zu seiner Zeit unfehlbar sich erfüllen werden. Daher werden auch diejenigen nimmermehr zu Schanden werden, die in festem und beharrlichem Glauben an solche Zusagen Gottes sich halten (2, 2—4). Direkt messianische Weissagungen finden sich dabei freilich nicht oder doch nur in der ganz unbestimmten Form von 2, 14 und vielleicht auch 3, 13.

2. Da in 1, 5 das Auftreten der Chaldäer als etwas durchaus Neues und Überraschendes, das aber gleichwohl schon der Gegenwart angehört, geschildert ist, wird die Weissagung Habakuks am besten in die Regierung Jojakims, näher in die Zeit kurz vor der Schlacht bei Karchemisch verlegt.

Anmerk. Über die Bedeutung des Spruches 2, 4 für Paulus vgl. Röm. 1, 17.

§ 113. Jeremia.

1. Jeremia, Sohn des Priesters Hilkia von Anathoth (eine Stunde nördlich von Jerusalem; 1, 1), gehört gleichfalls zu den be-

deutendsten Propheten des alten Testaments. Er wird schon als Jüngling zum Propheten berufen (1, 6) und wirkte vom 13. Jahr des Josia an (628) die ganze letzte Zeit des Reiches Juda bis noch ziemlich lange nach der Zerstörung Jerusalems (1, 1—3; 25, 3). Unter Josia muß er (ähnlich wie Jesaja unter Jotham) die Fruchtlosigkeit der Reformation desselben wenigstens hinsichtlich der großen Masse des Volkes, die nur widerwillig und heuchlerisch mitmachte, beklagen und strafen (K. 2—6, besonders 3, 10; 5, 1 ff; 6, 20; vgl. auch die wohl aus der ersten Zeit Jojakims stammenden Worte 7, 1—14. 21 ff). Unter den Nachfolgern Josias aber hat er die Aufgabe, immer bestimmter und schärfer zu bezeugen, daß auch das Reich Juda um seiner fortgesetzten Übertretungen willen unwiderruflich in die Gewalt der Chaldäer übergeben sei und sich um so gewisser selbst nur den völligen Untergang bereite, je eigenwilliger es diesem göttlichen Urteile widerstrebe (§ 82, 2; 6, 30; 21, 1—10; 27, 6—22; 32, 1—5; 37, 7—10). Dem von Natur so weichen Propheten preßt hiebei der unablässige Schmerz über seines Volkes Verblendung und unabwendbares Schicksal nicht bloß bittere Klagen und Thränen aus, sondern auch geradezu Worte verzagter Verzweiflung (8, 21 f; 9, 1 ff; 13, 17; 14, 17; 15, 10; 20, 14—18). Aber trotz alledem steht er in der Kraft und Stärke seines Gottes unerschütterlich fest als eine „eiserne Säule und eherne Mauer" wider die Könige Judas, wider ihre Fürsten, wider ihre Priester und (falschen) Propheten und wider das ganze Volk im Lande (1, 17—19; 6, 10 f; 15, 19—21; 17, 15—18; 20, 7—11; 23, 9 ff; 27, 14 ff). Und dies, obwohl er fast allein, ohne menschliche Freunde und Tröster, sein Werk treiben (12, 6 f; 15, 10; 16, 2. 8) und über demselben von allen Seiten die schwersten Unbilden und Kränkungen über sich ergehen lassen muß: nicht bloß verleumderische Anklagen, als sei er ein Feind und Verräter seines eigenen Volkes, sondern auch thatsächliche Mißhandlungen aller Art bis zu Versuchen, ihn zum Tode zu bringen (11, 18—21; 18, 18—20; 26, 7—15; 37, 11—16; 38, 4—6. 9 f). Gleichwohl findet er auch, nachdem alle seine Weissagungen über Jerusalem in Erfüllung gegangen, bei dem im Lande zurückgebliebenen Reste seines Volkes ebenso wenig als zuvor Glauben (§ 82, 4; 43, 2 f; 44, 15 ff); und er soll zuletzt sogar von seinen Volksgenossen in Ägypten gesteinigt worden sein. In späterer Zeit wurde dann freilich das Andenken dieses Mär-

tyrers des Prophetentums bei den Juden ein um so gefeierteres, und er galt geradezu als der größte aller Propheten (vgl. II Makk. 2, 1 ff; 15, 13 ff; Mtth. 16, 10).

2. Nach 36, 1—7 hat Jeremia selbst nach ungefähr 23jähriger Wirksamkeit auf göttlichen Befehl eine Aufzeichnung seiner prophetischen Reden vorgenommen und dieselbe nach V. 27 f. 31 (gleichfalls auf göttliche Weisung), sofort in größerem Umfang erneuert, als König Jojakim die erste Schrift verbrannt (Vers 21—26). Unser gegenwärtiges Buch enthält aber noch manches auch aus späterer Zeit (aus der Zeit Zedekias und der Zeit nach der Zerstörung der Stadt) und ist darum nicht dasselbe mit jener unter Jojakim gefertigten Schrift. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich erst nach dem Tode des Jeremia von Baruch, welcher namentlich auch die geschichtlichen Abschnitte hinzugefügt zu haben scheint, zusammengestellt. Die Anordnung ist jedenfalls nicht eine streng zeitliche, sondern zugleich sachliche. Der erste Teil (K. 1—20) giebt mehr allgemeine und zusammenfassende prophetische Reden über das Volk Israel, vorwiegend aus früherer Zeit, ohne Angabe bestimmter geschichtlicher Veranlassungen und mit noch mehr verhülltem Hinweise auf die nördlichen Feinde (1, 14; 4, 6; 6, 1; 10, 22; 16, 13. 15). Der zweite Teil (K. 21—45) enthält — mit ausgedehnteren geschichtlichen Abschnitten untermischt — speziellere prophetische Reden, vielfach unter ausdrücklicher Angabe ihrer besondern Anlässe, und so, daß hier überall unverhüllt von den ja bereits das Reich bedrängenden Chaldäern die Rede ist. Der dritte Teil (K. 47—51) faßt Reden über fremde Völker zusammen, worunter die in K. 50—51 enthaltene Vorausverkündigung der Zerstörung Babels die wichtigste ist.

3. Jeremia ist nach seiner Stellung in einer Zeit unaufhaltsamer göttlicher Gerichte (die mit der des Propheten Hosea im Nordreich und auch einigermaßen mit der des Demosthenes gegenüber dem athenischen Volke Ähnlichkeit hat), vorzugsweise Strafprediger (vgl. 9, 15 f; 17, 3 f; 20, 4 f; 21, 7 ꝛc). Aber nicht nur klingt auch durch seine schärfsten Strafreden immer wieder der persönliche Schmerz darüber durch, daß er solches Unheil verkündigen muß (4, 18 f; 7, 16; 8, 20—9, 2; 10, 19; 11, 14 ꝛc), sondern er bleibt auch keineswegs beim Strafen und Schelten stehen (3, 14 ff; 12, 14 ff). Selbst in den traurigsten und dunkelsten

Zeiten, und gerade in ihnen am meisten, eröffnet er vielmehr immer wieder tröstliche Ausblicke in eine durch Gottes Gnade und Treue verbürgte bessere Zukunft, ja herrliche Vollendung seines Volkes (31, 36 f; 33, 25 f; 46, 27 f). Diese letzte Vollendung schließt sich auch bei Jeremia unmittelbar an an die Rückkehr des Volkes aus der Gefangenschaft und den Wiederaufbau des zerstörten Jerusalem (16,13—15; 24,5—7; 29,11—14; 30,8—11. 18—22; 31,38—40). Und auch bei ihm finden sich die mit den Reden früherer Propheten übereinstimmenden Verheißungen von dem großen Sproß und König aus Davids Stamm, der deshalb geradezu „David" genannt wird (23, 5; 30, 8 f; 33, 15), wie von der zukünftigen Wiedervereinigung Israels und Judas (3, 11 f. 18; 23, 6; 31, 1. 9. 20. 31) und der Aufnahme auch von Heiden in die vollendete Gottesgemeinde (3, 17; 4, 2; 12, 14—17; 16, 19). Aber die bedeutsamste und eigentümlichste Weissagung Jeremias ist und bleibt doch die von der Aufrichtung eines neuen, ewigen Bundes (31, 31; 32, 40). Es ist dies ein Bund, der sich wesentlich von dem hinfälligen alten Bunde mit seinen bloß äußern und selbst vergänglichen Sinnbildern (zu denen nach 3, 16 sogar die Bundeslade gehört) unterscheiden wird (31, 32 vgl. 6, 20; 7, 4. 10 ff. 21 ff; 14, 12). Denn er wird ein Bund wahrhaftiger Sündenvergebung und Herzenserneuerung und damit auch wahrhaftiger Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft sein (31, 33 f; 33, 8 f; 50, 20. — 24, 6 f; 30, 22; 31, 1—3; 32, 38—42). Gegen diese mehr innerliche und geistige Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches tritt auch bei Jeremia (wie bei Jesaja II) die mehr äußere, königliche Herrlichkeit desselben, wie sie namentlich bei Jesaja I geschildert wird, unverkennbar zurück. Und dem entspricht auch der neue und eigentümliche Name, der bei Jeremia zunächst dem Messias (23, 6), dann aber auch seiner Gemeinde (33,16 nach dem Grundtext) beigelegt wird, nämlich der Name: „Der Herr ist unsere Gerechtigkeit", d. h.: In der Gnade des Herrn, der uns diesen Heilsmittler geschenkt, nicht in uns oder irgend einem äußeren Gesetze liegt der Grund unserer Gerechtigkeit.

4. Die sprachliche Darstellung des Jeremia ist einfach klar und elegisch breit, mit manchen Wiederholungen, aber doch nicht ohne Kraft und bisweilen sogar wirklich dichterische Schönheit. Und trotz mannigfacher Benützung älterer Propheten (des Obadja,

Hosea, Jesaja) fehlt es ihm doch durchaus nicht an originaler Selbständigkeit.

Anmerk. Wichtigste Stellen: 2, 13; 3, 12 f; 7, 3 ff; 9, 23 f; 17, 5 ff; 18, 7 ff; 23, 5 f. 23 f. 28 f; 29, 11 ff; 31, 3. 18 ff. 31 ff.

D. Propheten des Exils.

§ 114. Ezechiel.

1. Ezechiel (Hesekiel), der Sohn des Priesters Busi, war bei der ersten Wegführung Judas mit König Jojachin nach Babylonien (an den Fluß Kebar s. § 82, 2) verbracht worden (1, 1—3). Dort wurde er im 5. Jahre seines Aufenthaltes (und im 30. Lebensjahre nach 1, 1?) zum Propheten berufen (1, 2), worauf er als solcher jedenfalls 22 Jahre lang wirkte (29, 17 vgl. 40, 1). Trotz einzelner Widrigkeiten, die auch er von seinen Mitgefangenen erfahren mußte (2, 3—7; 3, 4—9; 33, 30 ff), stand er doch im allgemeinen bei denselben in hohem Ansehen als ihr geistiger Berater und Führer (8, 1; 14, 1; 20, 1). Ja ihm verdankte es das jüdische Volk wohl mehr als irgend einem andern, daß es auch beim Zusammenbruche seines politischen Staatswesens wenigstens seine nationale und religiöse Eigentümlichkeit und Selbständigkeit sich bewahrt hat (§ 85, 2). Seine Wirksamkeit zerfällt in zwei Abschnitte, die durch den völligen Untergang des Reiches Juda (im Jahr 588) geschieden sind. Bis dahin besteht nämlich die prophetische Aufgabe Ezechiels wesentlich darin, den eitlen, durch falsche Propheten genährten Hoffnungen entgegenzutreten, denen sich immer wieder sowohl die nach Babel Weggeführten als die noch in Kanaan Weilenden ergaben. Er muß da verkündigen, daß von einer sofortigen Rückkehr der bereits Weggeführten so wenig die Rede sein könne, daß im Gegenteil auch der noch in Kanaan weilende Rest des Volkes in Kürze nach völliger Zerstörung des Reiches und der Stadt Jerusalem gen Babel kommen werde (9, 8—10; 12, 21—28; 13, 10—16). Nach einer längeren Pause vom ersten bis zum letzten Tage der Belagerung Jerusalems (24, 26 f; 33, 21 vgl. 3, 26 f) wird ihm sodann vom Tage der Eroberung an der Mund aufs neue zu neuen Weissagungen geöffnet. Jetzt aber darf und soll er fast nur noch freundliche Worte des Trostes verkünden zur Aufrichtung aus der hoffnungslosen, zum Teil auch unzufriedenen Verzagtheit, der nach dem Ein-

treffen des Vorausverkündigten die zuvor so Vertrauensseligen anheimgefallen waren (33, 10 f. 17—20; 37, 11).

2. Dem entsprechend zerfällt denn auch unser Buch, das gewiß von Ezechiel selbst so zusammengestellt und geordnet ist, in zwei Hauptteile. Der erste Hauptteil K. 1—24 umfaßt die prophetischen Reden aus der Zeit von der Berufung des Propheten bis zur Zerstörung von Jerusalem, und enthält fast ausschließlich Strafreden mit verhältnismäßig wenigen untermischten Verheißungen (11, 17 ff; 16, 53 ff; 17, 22 ff; 20, 40 ff; 28, 25 f). Der zweite Hauptteil (K. 33—48) mit Reden aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems enthält fast nur Heilsweissagungen. Diese beiden Teile sind zeitlich geordnet, häufig sogar mit Angabe der Tage, an welchen der Prophet die Offenbarungen erhielt. Zwischen beide Teile sind (gleichsam zur Ausfüllung der Lücke infolge des längeren Verstummens des Propheten) in K. 24—32 Weissagungen gegen 7 heidnische Völker eingeschoben, namentlich gegen die stolze Handelsstadt Tyrus und gegen Ägypten, auffallender Weise aber nicht gegen Babel.

3. Die Weissagungen Ezechiels stimmen mannigfach mit den Weissagungen anderer Propheten überein, insbesondere mit denen seines älteren Zeitgenossen Jeremia. Auch er verheißt eine Wiederaufrichtung des scheinbar hoffnungslos darniederliegenden Volkes, die er geradezu als eine Sammlung und Neubelebung völlig erstorbener Totengebeine beschreibt (37, 1—14 vgl. Hosea 6, 2). Auch er redet ferner von der Herrschaft des zweiten und vollkommenen David, des einigen Knechtes und Hirten Gottes, unter dessen Szepter sich nicht bloß Israel und Juda wieder zu einem Volke vereinigen, sondern auch zuvor so gottlose Heiden wie die Sodomiter dem Volke Gottes anschließen werden (34, 23 f; 37, 24 f. 15 ff; 16, 53 ff). Auch er weissagt endlich einen neuen, ewigen Bund Gottes mit seinem Volke, der ein Bund nicht nur des äußern Friedens, sondern auch der Sündenvergebung, ja einer geistigen Neuschöpfung sein werde (16, 60—63; 34, 25 f; 37, 26 f; 36, 25—28; 11, 19 f; 39, 29). Dabei ist allerdings nicht zu verkennen, daß bei Ezechiel mit der entschiedensten Hervorhebung des neuen, geistlichen Gehaltes des neuen Bundes sich gleichwohl ein Festhalten an alttestamentlichen Formen in einem Maße verbindet, wie wir dies sonst so bei keinem andern Propheten finden. Dies tritt uns namentlich in

K. 40—48 entgegen, wo in ausführlichster Beschreibung die gesamte Einrichtung des alttestamentlichen Tempels mit seinen Priestern und Opfern, zwar mit zahlreichen Abänderungen und Neuerungen, aber doch mit wesentlich gleichem Charakter auch in die Zeit des neuen Bundes hineingetragen wird (vgl. besonders 40, 39. 46; 44, 9 f. 15 f. 23; 45, 17—25). Dem Ezechiel eigentümlich ist aber außerdem noch die (am meisten an Jesaja erinnernde) Betonung der Ehre und Herrlichkeit Gottes, der sich vor aller Welt heiligen und als der, der er ist, erweisen muß, „auf daß sie erfahren, ich sei der Herr". Dies gilt schon von seinen Strafgerichten an denen, die seine Ehre mißachten (5, 13; 6, 7. 10. 14; 7, 4. 9. 27 2c). Aber noch mehr und in einzig herrlicher und wunderbarer Weise heiligt sich der Herr darin, daß er durch die unglaublichsten Beweise seiner freien, unverdienten Gnade und Erbarmung die Schuldigen beschämt und sie dadurch erst zu wahrhaft gründlicher und aufrichtiger Buße bringt (16, 62 f; 20, 42—44; 36, 22—24. 31 f).

4. Die Darstellung des Ezechiel gleicht der des Jeremia insofern, als auch sie vielfach in rednerisch breiten Ausmalungen und häufigen Wiederholungen verläuft, aber dabei keineswegs matt und kraftlos ist und bisweilen sich sogar zu großartigem dichterischen Schwunge erhebt (vgl. z. B. K. 26—28. 37. 38. 39). Eigentümlich aber ist dem Ezechiel das entschiedene Vorwalten der Phantasie, wie sich dies in den vielen Gesichten und sinnbildlichen Vorgängen zeigt (K. 1; 3, 12 ff; 4, 1 ff; 5, 1 ff 2c). Hiebei überschreiten freilich die großartigen Bilder nicht selten das harmonische Ebenmaß, so daß sie schwer vorzustellen oder gar künstlerisch darzustellen sind.

Anmerk. 1. Über die strenge levitische Gesetzlichkeit, die Ezechiel übt und fordert, vgl. Ez. 4, 14; 22, 26 und § 85, 2.

Anmerk. 2. Wichtigste Stellen: 3, 17 ff; 11, 19; 18, 20 ff; 33, 11 ff; 34, 11 ff. 23 f; 36, 25—32; 37, 24.

§. 115. Daniel.

1. Daniel wird außer in unserem Buche und I Makk. 2, 60 nur noch Ezech. 14, 14. 20; 28, 3 genannt (wenn anders der in Ezech. 14, 14. 20 mit Noa und Hiob zusammengenannte Daniel mit dem Daniel unseres Buches derselbe ist). Der Daniel unseres Buches wurde nach der Darstellung desselben (1, 1—7) unter König

Jojakim durch Nebukadnezar (als derselbe nach der Schlacht von Karchemisch zum erstenmal nach Jerusalem kam, § 82, 2) nach Babylonien gebracht. Infolge der hohen prophetischen Weisheit, die er da zeigte, wurde er nach K. 2 (besonders V. 48 f) noch sehr jung von Nebukadnezar zum Oberstatthalter der Provinz Babylonien und zum Obervorsteher der chaldäischen Magier erhoben, in welcher Stellung er nach 4, 5 ff; 5, 11 f bis zum Tode Nebukadnezars verblieb. Unter Belsazer (der freilich nach § 81, Anmerk. 2 entweder nicht der Sohn Nebukadnezars oder nicht der letzte babylonische König gewesen sein kann) erscheint er zuerst vergessen (5, 11 f. 14), dann aber wegen seiner prophetischen Weisheit abermals in die höchsten Ehren eingesetzt (5, 29). Und dieselbe Würde eines der drei Obersatrapen behauptet er nach K. 6 (besonders V. 1—3) trotz der Ränke seiner Neider auch unter Darius dem Meder (Astyages? s. § 81, Anmerk. 3). Ja nach 1, 21; 6, 28 blieb er bis zum ersten Jahr des Cyrus in seiner hohen politischen Stellung, während die prophetische Thätigkeit des hochbetagten Greises nach 10, 1 sogar noch länger währte.

2. Unser Buch zerfällt sowohl sachlich als sprachlich in zwei Hauptteile. K. 1—6 enthält geschichtliche Berichte, K. 7—12 prophetische Gesichte. Nicht ganz fällt damit zusammen die sprachliche Teilung, sofern 1, 1—2, 4 und K. 8—12 hebräisch, 2, 4—K. 7 dagegen aramäisch geschrieben ist. Schon diese Sach- und Sprachteilung macht es wahrscheinlich, daß dem (jetzt allerdings einheitlich zusammengearbeiteten) Buche verschiedene Quellenschriften zu Grunde liegen. Aber auch sonst stehen der hergebrachten, hauptsächlich auf 7, 1 f. 15. 28; 8, 2; 9, 2; 10, 2; 12, 4 f sich stützenden Ansicht, als ob unsere Schrift, so wie sie vorliegt, schon aus der Zeit des Exiles stamme, schwerwiegende Bedenken entgegen. Es sind, außer dem Gebrauch einzelner griechischer Wörter (3, 5. 7. 10) wie einzelnen Dunkelheiten bzw. Ungenauigkeiten in den geschichtlichen Angaben, namentlich zwei Schwierigkeiten, die hier in Betracht kommen. Einmal, daß unser Buch im ursprünglichen hebräischen Kanon nicht unter den prophetischen Büchern, sondern unter den (erst später gesammelten) Ketubim steht, wie auch in Sirach 48, 23; 49, 8. 10. 12 wohl Jesajas, Jeremias, Ezechiel und die zwölf (kleinen) Propheten genannt sind, nicht aber Daniel (erst die LXX haben Daniel unter die „Propheten“ eingereiht). Sodann

muß die in ihrer Art ganz beispiellose Genauigkeit auffallen, mit der in K. 11 die politischen Verhältnisse und Verwicklungen des seleuzidischen Reiches aus den Jahren 175—166 bis in die geringfügigsten Einzelnheiten vorausverkündigt werden, während sofort vom Jahr 166 an die Zukunft nur noch in unbestimmt allgemeinen Umrissen gezeichnet wird. Dies alles erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß in unserem Buche alte geschichtliche und prophetische Überlieferungen (bzw. vereinzelte Aufzeichnungen) aus der Zeit des Exils ums Jahr 165 nicht nur gesammelt, sondern auch weiter ausgeführt und auf die Verhältnisse der damaligen Gegenwart angewandt worden sind. Es war dies die Zeit der äußersten Bedrängnis des Volkes durch Antiochus Epiphanes (§ 89, 2), da die unterdrückte und mit dem Untergang bedrohte Gemeinde mehr als je zuvor einer tröstenden Aufmunterung bedurfte. Und es war wirkliche, wenn gleich abermals das Nähere und Entferntere zusammenschauende Prophetie, wenn hier in einer Zeit, wo alles verloren schien, mit solcher Zuversicht die sofort bevorstehende Errettung durch den jähen Untergang des Widersachers und den herrlichen Triumph der glaubenstreuen Heiligen verkündigt wird. Und zwar geschieht dies nicht bloß unmittelbar in ausdrücklicher Weissagung der Zukunft (vgl. z. B. 7, 25—27; 8, 14; 12, 1. 7. 11 f), sondern auch mittelbar durch Hinweis auf ermunternde Thatsachen und Erfahrungen der Vergangenheit (1, 11—20; 2, 46 f; 3, 19—30; 3, 31—33; 4, 31—34; 6, 20—27).

3. Mag es sich indessen mit der Entstehung unseres Buchs so oder anders verhalten: der hohe prophetische Wert desselben steht in allen Fällen fest. Seine Weissagungen haben sämtlich die Form von Gesichten, die dem Propheten selbst — zum Teil in ausführlicher Rede — durch Engel gedeutet werden (7, 16 ff; 8, 15 ff; 9, 21 ff; 10, 5 ff; K. 11. 12). Dieselben sind durchaus beherrscht von dem großartigen, die ganze Geschichte der Menschheit umfassenden Gesichtspunkte des Gegensatzes von Weltreich und Gottesreich. Das Weltreich ist nämlich wie das Gottesreich seinem Wesen nach nur Eines (vgl. 2, 31), entfaltet sich aber geschichtlich in vier Stufen (Vier die Weltzahl), von welchen jede nachfolgende dem innern Gehalte (der Beziehung zu Gott) nach geringer, aber zugleich drohender und gefährlicher ist als die vorhergehende

(vgl. 2, 32 f; 7, 3—7). Diesen mit tierischem Charakter behafteten (7, 3 ff) Weltreichen, die von unten (aus der Tiefe des Völkermeeres) stammen (7, 3), steht dann andererseits gegenüber das von oben stammende (2, 34. 45; 7, 13) Gottesreich, das menschliches Gepräge (den Charakter der Humanität) an sich trägt (7, 13) und alle jene äußerlich so gewaltigen Weltreiche überdauern, ja zuletzt die ganze Erde erfüllen wird (2, 35. 44 f; 7, 18. 27). Seine herrliche Vollendung wird herbeigeführt durch ein allgemeines Gericht, das sich auch über die bereits verstorbenen, aber auferweckten Gerechten und Ungerechten erstrecken wird (7, 10. 26; 12, 1—3). Außerdem aber noch insbesondere dadurch, daß dem letzten Ansturme der letzten gottwidrigsten Weltmacht durch Gottes gewaltiges Eingreifen ein ebenso baldiges als jähes Ende bereitet wird (7, 7—12. 20—26; 8, 25). Wie aber die letzte und grimmigste Feindschaft des Weltreichs gegen das Gottesreich in einem persönlichen Widersacher Gottes (Antiochus Epiphanes) gipfelt, so hat auch die triumphierende Gemeinde der „Heiligen" ihr persönliches Haupt in dem „Menschensohne", dem alle Gewalt über alle Völker für alle Zeiten gegeben wird (7, 13 f).

Anmerk. 1. Die vier Weltreiche in K. 2 und 7 wurden früher gewöhnlich auf das chaldäische, medisch-persische, griechisch-macedonische und römische (west- und oströmische) Reich gedeutet. Gegenwärtig ist die verbreitetste Deutung die auf das chaldäische, medische, persische und griechisch-macedonische (schließlich in das seleuzidische und ptolemäische auseinandergehende) Reich. Am wahrscheinlichsten erscheint die Beziehung auf das chaldäische, medisch-persische, griechisch-macedonische und seleuzidische Reich. Denn für die Zusammenfassung der Meder und Perser zu Einem Reiche spricht 5, 28; 6, 8. 12; 8, 3. 20; und der aus dem letzten Reich erstehende Widersacher Gottes ist nach K. 11. 12 unverkennbar der syrische König Antiochus Epiphanes. Freilich scheint nicht überall dieselbe Anschauung festgehalten zu sein, sofern in 8, 8 f. 21—23 Antiochus Epiphanes als aus dem Reiche Alexanders erwachsen, also mit ihm zusammengehörig beschrieben wird.

Anmerk. 2. An die prophetische Darstellung unseres Buches wird im N. T. häufiger angeknüpft als an die irgend eines anderen Propheten. Nicht nur die Offenbarung Johannes stützt sich ganz besonders auf Daniel, sondern auch die neutestamentlichen Begriffe des Himmelreiches, des Menschensohnes, der Auferstehung der Toten und des allgemeinen Gerichtes haben hier vornehmlich ihre Wurzeln.

Anmerk. 3. Wichtigste Stellen: 2, 44; 7, 13 f; 9, 18 f; 12, 2 f.

E. Nachexilische Propheten.

§ 116. Haggai.

1. Als angesichts der zunächst so unvollkommenen Erfüllung der prophetischen Weissagungen unzufriedene Verdrossenheit und kleinmütige Verzagtheit sich der Mehrheit der zurückgekehrten jüdischen Gemeinde bemächtigten (§ 86, 2), wurde im Jahr 520 der Prophet Haggai erweckt (1, 1 vgl. Esra 5, 1; 6, 14). Derselbe sollte sowohl die Saumseligen durch Hinweis auf das Mißfallen und die Strafe Gottes zur Fortsetzung des unterbrochenen Tempelbaues antreiben (1, 3—11), als, nachdem dies geholfen (1, 12), die Kleinmütigen durch neue Verheißungen aufrichten (2, 3 ff).

2. Das Buch Haggai giebt mit genauen Zeitangaben in einfach schlichter, kurz zusammenfassender Darstellung eine Übersicht des Inhalts von vier prophetischen Reden (K. 1; 2, 1—10. 11—20. 21—24). Die Verheißungen knüpfen an an eine nahe bevorstehende, gewaltige Völkerbewegung (2, 7 f. 22 f; wohl zunächst im Anschluß an die damals beginnenden Kämpfe zwischen Persern und Griechen) und beziehen sich auf ein Doppeltes: einerseits auf die Verherrlichung des äußerlich so unscheinbaren neuen Tempels, der in noch höherem Sinn als der frühere Tempel eine Offenbarungsstätte der Herrlichkeit des Herrn auch für die Heiden werden werde (2, 7—10); andererseits auf die Erwählung und Bewahrung Serubabels, dem als Nachkommen Davids die einst dem David gegebenen gnadenreichen Zusagen aufs neue gelten (2, 22—24).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 2, 7—10.

§ 117. Sacharja.

1. Sacharja war nach 1, 1 und Neh. 12, 4. 16 aus priesterlichem Geschlechte und trat zwei Monate nach Haggai als Prophet auf (1, 1 vgl. Hagg. 1, 1). Auch er wirkte mit Haggai zunächst für die Fortsetzung des unterbrochenen Tempelbaues (Esra 5, 1; 6, 14), worüber indes in seinem Buche sich nur kurze Andeutungen finden (hauptsächlich 4, 8—10).

2. In unserem Buche, das fast in allen seinen Teilen zu den dunkelsten und schwerstverständlichen Büchern des A. T. gehört (vgl. auch 1, 19. 21; 4, 4. 11 ꝛc), bilden zunächst die sechs ersten Kapitel ein zusammenhängendes Ganzes mit acht sog. Nacht=

gesichten (vgl. 1, 8) und einer sich daran anschließenden sinnbildlichen Handlung (6, 9—15). Die Kapitel 7 und 8 geben sodann einen prophetischen Bescheid über das Fasten (7, 3), und zwar in dem altprophetischen Sinne, daß äußeres Fasten ohne die rechte innere Gesinnung wertlos sei (7, 5—7; 8, 19). Während aber die Abfassung von K. 1—8 durch den nachexilischen Propheten Sacharja keinem Zweifel unterliegt, sprechen verschiedene Gründe dafür, daß die Abschnitte K. 9—11 und K. 12—14, die beide in 9, 1 und 12, 1 besondere Überschriften ohne Nennung des Propheten haben, einer früheren Zeit angehören und erst durch den Sammler des Zwölfprophetenbuchs unserem Sacharja angehängt worden sind. Denn in K. 9—11 wird das Reich Ephraim als noch bestehend vorausgesetzt (9, 10. 13; 10, 6 f; 11, 14) und nur von Assur und einer assyrischen Gefangenschaft, nicht aber von Babel und der babylonischen Gefangenschaft geredet (10, 10 f), wie auch heidnischer Götzendienst und falsches Prophetentum als noch unter dem Volke herrschend gestraft wird (10, 2; 11, 17). In dem Abschnitte K. 12—14 dagegen ist allerdings vom nördlichen Reiche nicht mehr die Rede, wohl aber vom davidischen Königtum (12, 7 ff) und von einer noch bevorstehenden Zerstörung Jerusalems und Wegführung des Volkes (13, 8 f; 14, 1 ff), wie gleichfalls von Ausrottung heidnischen Götzendienstes und falscher Propheten (13, 2—6). Aus diesen Gründen wird gegenwärtig von den meisten Erklärern der Abschnitt K. 9—11 einem Propheten aus der letzten Zeit des Reiches Israel (also einem jüngeren Zeitgenossen des Propheten Hosea), der Abschnitt K. 12—14 aber einem Propheten aus der letzten Zeit des Reiches Juda (also einem Zeitgenossen des Propheten Jeremia, vgl. 12, 11) zugeschrieben. Durch diese Annahme erleidet selbstverständlich der echt prophetische Charakter und Wert dieser Weissagungen nicht die mindeste Einbuße, da hiebei nicht irgend welche Unechtheit der Weissagungen selbst, sondern nur ein Irrtum der Sammler vorausgesetzt wird.

3. Im einzelnen hätten wir, wenn die angeführte Zeitbestimmung richtig ist, in K. 9—11 vielleicht sogar die der Zeit nach erste — den ähnlichen Reden des Jesaja und Micha vorausgehende — Weissagung eines persönlichen Messias als des gerechten, demütigen und heilbringenden Friedefürsten (9, 9 f). In K. 12—14 aber wird verkündigt, daß Juda auch dann nicht gänzlich und für

immer untergehen werde, wenn es das Maß seiner Sünde mit der völligen Verwerfung des Herrn und „seines Nächsten" (d. h. seines prophetischen Knechtes und Stellvertreters, in welchem er selbst „durchbohrt" wird) voll gemacht (11, 13; 12, 10; 13, 7). Denn der Herr selbst werde durch seinen Geist das Volk zu einer ernsten Buße über diesen Frevel bringen (12, 10—14) und das also bußfertige Volk von seiner Schuld reinigen (13, 1) und dann auch von seinen heidnischen Widersachern erretten (12, 4—9; 14, 3—5. 12—15). Ja er werde es zuletzt so herrlich und durch und durch heilig machen (12, 8; 13, 2. 9; 14, 8—11. 20 f), daß auch die übrig bleibenden Heiden in Jerusalem den Einen wahren Gott anbeten werden (14, 16—19).

4. Die Nachtgesichte in 1, 7—6, 8, die durchaus in symbolischen, von Engeln gedeuteten Bildern sich bewegen, knüpfen zunächst an an die schon von Haggai in Aussicht gestellte mächtige und auch für das Volk Israel entscheidungsreiche Völkerbewegung (§ 116, 2). Diese, zeigen sie, werde trotz der augenblicklich herrschenden Stille (1, 11) doch in kurzem anheben (1, 7 ff; 6, 1 ff). Und die Folge und Frucht jener Bewegung werde einerseits für die stolzen, feindseligen Weltmächte der ganzen Erde (denn vgl. die Vierzahl nach den vier Himmelsgegenden) ein vernichtendes Gericht sein (1, 18 ff), andererseits für das auserwählte Volk eine großartige Erhebung Jerusalems (K. 2), eine Reinigung und Erneurung seines Priestertums (K. 3), sowie eine herrliche Vollendung des Tempels und der ganzen Gottesgemeinde durch die Kraft des Geistes des Herrn (K. 4). Letzteres freilich nicht, ohne daß auch aus der Mitte des jüdischen Landes selbst das reichlich darin vorhandene Böse durch göttliches Eingreifen beseitigt werden müsse (K. 5). Bezeichnend ist hiebei die starke Betonung des Priestertums, wie denn Josua und Serubabel als die Vertreter der priesterlichen und fürstlichen Würde einander überall ganz gleichgestellt werden (vgl. z. B. die beiden „Ölkinder", welche in gleicher Weise dem „Leuchter" der Gemeinde das Öl des Geistes zuführen und vermitteln 4, 3. 12—14). Ja der nach 6, 9 ff mit einer goldenen Krone gezierte Hohepriester Josua ist geradezu das Vorbild des Messias (des „Zemach" oder Sprossen des Herrn, 3, 8; 6, 12), welcher somit als Priesterkönig die königliche und priesterliche Würde, also die beiden oft so feindseligen Ämter in segensreicher

Eintracht verbinden wird (6, 9 ff vgl. auch Jer. 30, 21). Und auch hier wird endlich den zuerst dem Gericht verfallenen Heiden (1, 15) in Aussicht gestellt, daß sie sich schließlich zum Herrn bekehren und seiner begnadigten Gemeinde anschließen werden (2, 11; 6, 15; 8, 20—23).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 6, 12 f; 9, 9 f; 12, 10; 13, 1. 7.

§ 118. Maleachi.

1. Über Maleachi wird weder in der Überschrift (1, 1) etwas genaueres gesagt, noch wird sein Name in den Büchern Esra und Nehemia auch nur genannt, weshalb manche seinen Namen nicht als Eigennamen, sondern als aus Mal. 3, 1 („meinen Engel") entlehnt oder nach Haggai 1, 13 als Bezeichnung des prophetischen Berufes überhaupt ansehen. Daß er in den Büchern Esra und Nehemia nicht erwähnt wird, erklärt sich am wahrscheinlichsten durch die Annahme, daß er erst nach dem Tode Esras in der Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemias aufgetreten. Jedenfalls setzen seine prophetischen Reden wesentlich dieselben Verhältnisse voraus, wie wir sie bei Nehemia finden. Auch unser Prophet kämpft nämlich wie Nehemia gegen Mischehen mit heidnischen Frauen (2, 11; vgl. Neh. 13, 23 ff), gegen geiziges Kargen bei den Opfern und Zehnten (1, 8—10. 13 f; 3, 7—11; vgl. Neh. 13, 10 ff), gegen Ausbeutung der Armen durch die Reichen (3, 5; vgl. Neh. K. 5) und überhaupt gegen Mißachtung des mosaischen Gesetzes (3, 7; 4, 4; vgl. Neh. 13, 15 ff). Außerdem war nach dem Zeugnisse des Propheten zu seiner Zeit unter dem Volke weit verbreitet ein unguter (pharisäischer) Geist selbstgerechter und rechthaberischer Unzufriedenheit, welcher trotz eigenen schnöden Undanks gegen die treue Vaterliebe Gottes (1, 2 f. 6—8) doch darüber sich beschweren zu dürfen glaubte, daß der Herr mit seinem Gerichte über die Gottlosen so lange zögere (2, 17; 3, 11; 7, 13—18). Und zwar galt dies alles in ganz besonderem Maße von der ihrem hohen Beruf nur gar nicht entsprechenden Priesterschaft (1, 6 f; 2, 1—9).

2. Dem gemäß enthält denn auch unser Buch vornehmlich ernste Straf- und Gerichtsreden. Es fehlt zwar auch die Verheißung nicht, daß der Herr zu seinem Tempel kommen und ihn mit seiner Herrlichkeit erfüllen und den Frommen die Sonne der

Gerechtigkeit und das Heil aufgehen lassen werde (3, 1. 12. 17 f; 4, 2). Aber zunächst kann doch das Kommen des Herrn nur ein Kommen zum Gerichte sein, und zwar zum Gerichte zuvörderst über sein eigenes, seinen Bund entheiligendes Volk (4, 1; 2, 10 ff), und unter diesem wieder vor allem über die Priesterschaft, „die Kinder Levi", die am meisten einer Läuterung bedürfen (3, 2—6). Damit aber dieses sein Kommen wenigstens denen, die sich läutern und bekehren lassen, zum Heil und nicht zum Verderben ausschlage, sendet der Herr selbst seinen „Boten" vor sich her, der im Geist und der Kraft des Elias ihm den Weg bereiten soll (3, 1 a; 4, 5 f). Und nur die diesem Boten glauben, können und werden fortan dem Herrn rechten und wohlgefälligen Gottesdienst leisten (3, 3 f). Und zwar werden sie dies thun in Gemeinschaft mit den Heiden, die sich gleichfalls zum Herrn bekehren und „an allen Orten" (nicht bloß im Tempel zu Jerusalem) dem Herrn reine Opfer darbringen werden (1, 11). Dabei ist allerdings (wie bei den ersten Propheten) nicht von einem persönlichen Messias neben dem Herrn die Rede, sondern Maleachi spricht von dem unmittelbaren Kommen des Herrn selbst, der (ähnlich wie in früheren Darstellungen, z. B. II Mos. 23, 20 ff aber auch Jes. 63, 9) in seinem „Bundesengel" erscheint und gegenwärtig ist (vgl. 3, 1, wo der Engel des Bundes zu unterscheiden ist von dem vorausgesandten Engel oder Boten).

3. Für die Darstellung Maleachis ist charakteristisch die (schon stark an die Lehrweise der späteren Schriftgelehrten erinnernde) Form des Lehrgesprächs in Frage und Antwort, Satz und Gegensatz, Einwand und Widerlegung (vgl. 1, 2. 6 f; 2, 14. 17; 3, 7 f. 13 f).

Anmerk. Wichtigste Stellen: 1, 6; 3, 1 ff; 4, 2. 5 f.

Anhang.

Die apokryphischen Schriften (s. § 3).

§ 119. Die apokryphischen Geschichtsbücher.

1. Das (ursprünglich hebräisch geschriebene) Buch Judith enthält keine wirkliche Geschichte, sondern ist eine geschichtliche Dichtung, welche auch die bekannte Geschichte sehr frei behandelt. (Denn die Erzählung spielt unter Nebukadnezar, dem in „Ninive" herrschenden „König von Assyrien" 1, 6; 2, 1. 7. 14, und zwar in der Zeit

nach der Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft, 5, 20 f.) Der Zweck der Dichtung ist ohne Zweifel die Ermunterung der Juden zum mutigen und entschlossenen Kampfe gegen die Heiden im makkabäischen Freiheitskampfe (Judith = Jüdin = die jüdische Gemeinde überhaupt). Bezeichnend ist die pharisäisch gesetzliche Strenge in Äußerlichkeiten (8, 6; 10, 6; 12, 2) bei manchem sittlich sehr Bedenklichen in Bezug auf die Wahl der Mittel (11, 8 ff; 12, 14 ff).

2. Ob das Buch Tobias (oder Tobit) auch reine Dichtung enthält, oder ob ihm irgend ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls steht das Büchlein nach Form und Inhalt hoch über dem Buche Judith. Die hier erzählte Geschichte, die in dem assyrischen Exile spielt (1, 1 f), soll dazu dienen, die israelitische Diaspora zu treuem Festhalten am Gesetz zu ermuntern durch den Nachweis: daß gesetzestreue Frömmigkeit und besonders ein frommes Familienleben Gott wohlgefällig sei und, wenn auch vielleicht erst nach manchen Trübsalen, doch zuletzt Glück und Segen bringe (vgl. besonders 2, 12 f; 3, 22). Pharisäischer Einfluß zeigt sich in der ausgebildeten Engel- und Dämonenlehre, wie in der starken Betonung der Verdienstlichkeit der guten Werke, besonders der Almosen (2, 15. 22; 4, 11 f; 12, 9).

3. So sind eigentliche Geschichtsbücher unter den Apokryphen nur die beiden Bücher der Makkabäer (s. § 90, Anmerk. 1). Denn auch die Zusätze zu Esther, Daniel und der Chronik, welche die LXX in den kanonischen Text aufgenommen haben, aber Luther aus demselben wieder ausgeschieden hat, sind ohne jeden geschichtlichen Wert. Die Zusätze zu Esther insbesondere verdanken ihre Entstehung nur dem Streben, das im ursprünglichen Texte des Buches Esther ganz fehlende religiöse Element einigermaßen zu ergänzen (§ 88, Anmerk. 2).

§ 120. Die apokryphischen Lehrschriften.

1. Das Buch Jesus Sirach (eigentlich „Weisheit des Jesus Sirachs") ist nach Vorrede V. 5—7 und 50, 29; 51, 1 ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt von einem jerusalemitischen Schriftgelehrten (vgl. 38, 25 ff) Jesus (Josua), dem Sohne Sirachs, und dann aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt von einem in Ägypten lebenden Enkel des Verfassers (Vorrede V. 3. 8 f). Da die Übersetzung nach Vorrede V. 8 im 38. Regierungsjahr des

Königs Ptolemäus Euergetes d. h. ohne Zweifel des Euergetes II Physkon, also im Jahr 132 vor Christo gefertigt ist, ist die Abfassung ungefähr in die Jahre 200—180 zu setzen, also noch in die Zeit vor Ausbruch des makkabäischen Freiheitskampfes. Das Buch ist eine nicht unglückliche Nachahmung der kanonischen Sprüche Salomos und fordert wie diese treue Gesetzeserfüllung in den verschiedenen Lagen und Verhältnissen des Lebens. Eine bestimmte Ordnung der Sprüche fehlt auch hier, wenn gleich Sprüche verwandten Inhalts mehr gruppenweise zusammengestellt sind. Die einzelnen Sprüche selbst zeichnen sich vielfach durch volkstümliche Anschaulichkeit, scharfe Spitzen und schlagenden Witz aus, weshalb sie zu allen Zeiten beim Volke sehr beliebt waren. Pharisäische Überschätzung einzelner äußerer Werke als Mittel Sündenvergebung zu erlangen findet sich da und dort (z. B. 3, 4 f. 16 f. 33 ꝛc); aber sonst ist weder von der Auferstehung der Toten und dem zukünftigen Gericht (vgl. vielmehr 14, 17; 17, 25—27; 38, 21—24) noch von dem Messias die Rede.

2. Das Buch der Weisheit Salomos heißt so, weil auch hier, wie im „Prediger Salomos" (§ 98, 2), Salomo redend eingeführt wird (8, 21—9, 8; 7, 7 ff). Es ist aber unzweifelhaft verfaßt von einem alexandrinischen Juden ungefähr ums Jahr 100 vor Christo, und zwar schon ursprünglich in griechischer (und verhältnismäßig gut und gewandt griechischer) Sprache. Es knüpft wie Sirach an an die Sprüche Salomos, aber vornehmlich an den ersten Teil jenes Buches (Sprüche K. 1—9), indem es gleichfalls, zum Teil unter ausführlicher Verwendung der früheren Geschichte Israels (vgl. K. 10 ff), die göttliche Weisheit rühmt nicht bloß als die Wurzel aller Gerechtigkeit und alles Glücks, sondern auch als die Quelle aller wahren Erkenntnis und Wissenschaft (vgl. 7, 12 ff), ja geradezu als ein selbständiges, die Welt durchdringendes und regierendes und alle Offenbarung vermittelndes Wesen (7, 22 ff; 9, 4. 9; vgl. indes auch Sirach K. 24). Nächster Zweck des geistvollen Buches ist, die ägyptischen und sonst unter den Heiden lebenden Juden vor der Thorheit des heidnischen Götzendienstes und heidnisch-epikuräischer Leichtfertigkeit zu warnen (vgl. besonders K. 13—15 und K. 2). Und zwar geschieht dies mit allen Mitteln einer mit der alttestamentlichen Anschauung friedlich geeinten griechisch-philosophischen Bildung.

Der Einfluß der letzteren zeigt sich nicht nur (formell) in der Gewandtheit der Begriffsentwicklung und der rhetorisch schwungvollen Art der Beweisführung, sondern auch (materiell) in der — allerdings noch schüchternen — Aufnahme einzelner Gedanken aus der platonischen und stoischen Philosophie (z. B. 8, 7. 19 f; 9, 15; 11, 17; 14, 3). Mit besonderem Nachdruck wird hiebei die Unsterblichkeit der Seele und die Gewißheit des zukünftigen Gerichtes betont (3, 1 ff; 4, 7 ff; 5, 1 ff), freilich ohne jeden Hinweis auf eine Auferstehung auch des Leibes oder auf messianische Hoffnungen.

§ 121. Das apokryphische Prophetenbuch Baruch.

1. Dasselbe enthält K. 1—5 eine dem Baruch, dem Schüler und Freund Jeremias, in den Mund gelegte Nachahmung altprophetischer Reden, hauptsächlich mit Aufforderung zur Buße und ermunternden Trostworten für die bußfertig ihre Sünden Bekennenden. Dies alles aber in so allgemeiner Haltung, daß eine Beziehung auf irgend eine bestimmte Zeit nicht möglich ist.

2. K. 6 enthält eine selbständige Schrift, die ursprünglich gar nicht zum Buche Baruch gehörte und im griechischen Text auch äußerlich von ihm getrennt ist als „Brief des Jeremias". Dieselbe ist dem Briefe des Jeremia in Jeremia K. 29 nachgebildet und enthält eine an die Juden der Diaspora gerichtete Warnung vor heidnischem Götzendienst.

Das Neue Testament.

Einleitung.

A. Die allgemeinen Zeitverhältnisse zur Zeit des Neuen Testaments.

I. Das Judentum.

1) Die politischen Verhältnisse des jüdischen Volkes.

§ 122. Herodes der Große.

1. Unter Hyrkan II (§ 90, 2) kam die wirkliche Gewalt immer mehr in die Hände des schlauen Idumäers Antipater, welcher durch Cäsar zum Prokurator Palästinas gemacht worden war. Nach dessen Ermordung und Hyrkans II Wegführung durch die Parther wurde Antipaters Sohn Herodes, der nach Rom geflüchtet war, vom römischen Senat zum König von Palästina ernannt. Derselbe mußte sich aber sein Königreich erst in langem, schwerem Kampfe mit dem tapfern Makkabäer Antigonus (dem Sohne Aristobuls II, § 90, 2) erstreiten, worauf er von 37—4 v. Chr. als besonderer Günstling des Augustus (wie früher der Antonius) regierte.

2. Herodes war ein hochbegabter Fürst, der mit starker Hand, allerdings auch mit rücksichtsloser und grausamer Gewaltthat, Ruhe und eine geordnete Verwaltung in seinem Reiche aufrechterhielt und dabei durch sein freundliches Verhältnis zu den römischen Machthabern den Juden inner- und außerhalb Palästinas viele Vorteile verschaffte. Als Freund griechisch-römischer Kunst und Bildung verschönerte er nicht bloß Jerusalem mit einer Reihe von Prachtbauten (Umbau des Tempels; Ausbau der Burg Antonia; herodianischer Palast mit gewaltigen Türmen; Theater, Zirkus,

Wasserleitung, Rathaus 2c), sondern er gründete auch eine Menge fester Burgen und Waffenplätze, wie auch ganz neue Städte (Cäsarea Palästina, Sebaste 2c). Besonders in diesen neuen Städten errichtete er freilich auch, obwohl er sich sonst äußerlich zum Judentum bekannte, verschiedene heidnische Tempel zu Ehren des Augustus.

3. Solche Förderung heidnischer Kultur machte übrigens die ohnedies schon mißliebige Herrschaft des nichtjüdischen Römerfreundes dem größten Teile des Volkes (namentlich den Pharisäern) noch verhaßter. Und die Erkenntnis dieser Volksstimmung hatte dann andererseits bei Herodes die Folge, daß er immer mehr zum argwöhnischen Tyrannen wurde, der mit unersättlichem Blutdurst gegen die unzufriedenen Häupter des jüdischen Volkes, ja mehr und mehr auch gegen sein eigenes Haus wütete (Hinrichtung des alten Hyrkan II, des Großvaters seiner Gattin Mariamne; ferner der Mariamne selbst und der zwei Söhne derselben, Alexander und Aristobul 2c). Und so starb er denn auch zuletzt unter den Verwünschungen des erbitterten Volkes als ein augenscheinlich von Gott Geschlagener an einer schrecklichen Krankheit.

§ 123. Bis zur abermaligen Zerstörung Jerusalems.

1. Das Reich des Herodes wurde gemäß dem Testamente desselben unter seine drei Söhne geteilt. Archelaus (Matth. 2, 22) erhielt als „Ethnarch" Judäa, Samaria und Idumäa; Herodes Antipas (Matth. 14, 1 ff; Luk. 3, 1; 13, 31 f; 23, 7 ff) als „Tetrarch" Galiläa und Peräa; Philippus (Luk. 3, 1) als „Tetrarch" die Bezirke nördlich vom See Tiberias. Archelaus, der seinem Vater nur in der tyrannischen Gewaltthätigkeit glich, wurde schon nach 10 Jahren auf Klage der Juden von Augustus abgesetzt und sein Gebiet unter einen römischen Prokurator gestellt, der in Cäsarea Palästina residierte. Herodes Antipas (Erbauer der prächtigen Hauptstadt Tiberias) wurde gleichfalls nach 43jähriger schlechter Regierung auf Betrieb des Herodes Agrippa I von Kaiser Caligula abgesetzt und mit seiner Gattin Herodias nach Gallien verbannt, während Philippus (Erbauer von Cäsarea Philippi) nach 37jähriger milder Regierung kinderlos starb.

2. Das gesamte Reich Herodes des Großen wurde durch die Gunst der Kaiser Caligula und Claudius später noch einmal drei

Jahre lang (41—44 nach Chr.) vereinigt in der Hand des „Königs“ Herodes Agrippa I (Apostelg. 12, 1 ff), der als Sohn Aristobuls, des Sohnes der Mariamne, ein Enkel Herodes des Gr. war. Derselbe regierte übrigens ganz im Sinne der pharisäischen Partei und war deshalb auch der beim Volk beliebteste von allen Herodianern (vgl. Apostelg. 12, 22). Er ist der Erbauer der dritten (äußersten) Mauer Jerusalems, welche den am höchsten gelegenen neugebauten Stadtteil (die Vorstadt Bezetha) umschloß und als die stärkste der drei (von Nord nach Süden hintereinander liegenden) Mauern die Stadt auf ihrer schwächsten Seite (der Nordseite) schützte. Nach seinem Tode bekam aber sein Sohn Herodes Agrippa II (Apostelg. 25, 13 ff) nur noch ein kleines „Königreich“ im Norden (am Libanon), das er — nach vergeblichen Versuchen die Juden vom Aufstand abzuhalten — in Ruhe bis zum Jahr 100 n. Chr. beherrschte. Das ganze übrige Gebiet Agrippas I kam wieder unter die Verwaltung römischer Prokuratoren.

3. Die letzten dieser römischen Prokuratoren vom Jahr 52 an waren: Felix (Apostelg. 23, 24 ff), Porcius Festus (24, 27), Albinus und Gessius Florus. Von diesen war nur Festus ein besserer und gerechterer Gebieter. Die übrigen legten es in immer maßloserer Willkür und Ungerechtigkeit schließlich geflissentlich (um sich der Verantwortung zu entziehen) darauf an, die Juden zur Empörung zu treiben. So gewann die fanatische Partei der Zeloten immer mehr die Oberhand, und nach verschiedenen einzelnen Aufstandsversuchen wurde zuletzt das ganze Volk in jenen Verzweiflungskampf hineingezogen, der unter unerhörten Drangsalen und Greueln im Jahr 70 mit der völligen Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus endete.

Anmerk. Als Werkzeuge der römischen Herrschaft über das jüdische Volk galten neben den „Herodianern“ oder den Anhängern und Dienern des herodianischen Hauses (Mark. 3, 6; 12, 13) besonders die Zöllner. Letztere waren eben deshalb, wie auch wegen der Ungerechtigkeiten und Betrügereien, die sie sich in ihrem Dienste erlaubten (Luk. 3, 13; 19, 8), bei den Juden höchst verhaßt und verachtet und wurden, obwohl sie meist geborene Juden waren (vgl. Luk. 19, 9), doch wie sonst verrufene Leute („Sünder“) den Heiden nahezu gleichgestellt (Matth. 5, 46 f; 9, 10 f; 11, 19; 18, 17; 21, 31 f).

2) Die religiösen Zustände und Einrichtungen der Juden.

§ 124. Der herodianische Tempel.

1. Unter den Prachtbauten Herodes des Gr. nimmt die erste Stelle ein der Umbau oder eigentlich Neubau des Tempels in Jerusalem. Derselbe wurde im Jahr 20 v. Chr. begonnen und war im großen ganzen nach 9½ Jahren vollendet, während im einzelnen noch bis zum Jahr 64 n. Chr. daran gearbeitet wurde (vgl. auch Joh. 2, 20). Für den Bau des eigentlichen Tempels wurden Priester verwendet. Die bedeutende Ausdehnung der Vorhöfe, deren äußerster mit einem Umfange von 740 m doppelt so groß war als der bisherige, machte großartige Unterbauten notwendig. Das ganze Werk mit seiner überreichen Verwendung von Goldplatten und blendend weißem Marmor erschien überaus prachtvoll, so daß (nach Josephus) der Tempelberg, von ferne gesehen, den Eindruck eines von der Sonne vergoldeten Schneeberges machte. Überdies war schon der ganze Berg, von einer hohen, turmgekrönten Mauer umgeben, eine fast uneinnehmbare Festung, deren Stärke noch erhöht wurde durch die Verbindung mit der im Nordwesten an die Tempelmauer angebauten Burg Antonia. Verschiedene Treppen führten von der letztern sowohl auf die (äußere) Tempelmauer als in den äußeren Tempelvorhof (vgl. Apostelg. 21, 34 f. 40).

2. Unter der äußeren Tempelmauer hindurch führten acht gewölbte Aufgänge aus verschiedenen Gegenden der Stadt auf einen großartigen freien Platz, über den im Nordwesten das eigentliche Tempelgebäude sich erhob. Der Platz hieß äußerer Vorhof, oder, da derselbe dem allgemeinen Verkehr und damit auch Nichtjuden geöffnet war, Vorhof der Heiden. An der Umfassungsmauer befanden sich rings auf allen vier Seiten Säulenhallen, von denen die östliche (auf alten Mauerresten aufgebaute) die „Halle Salomos“ hieß (Joh. 10, 23; Apostelg. 3, 11; 5, 12), die südliche, (besonders reich und prächtig mit vier Reihen korinthischer Säulen ausgestattete), die „königliche Halle“. Auf der Ost- und Westseite waren die Säulenhallen auch durch verschiedene Gebäude (Synagogen, Priesterwohnungen, Versammlungszimmer, Buden von Wechslern und andern Verkäufern) unterbrochen.

3. Das eigentliche Tempelgebäude war gleichfalls von einer

(zweiten, inneren) Mauer umgeben. An den Treppen, die zu ihr hinaufführten, waren allenthalben Warnungstafeln angebracht, welche jeden Nichtjuden, der diesen inneren, „heiligen" Raum beträte, mit Todesstrafe bedrohten (Apostelg. 21, 28 f). Neun Thore (zum Teil mit Thorhallen) führten von drei Seiten her in die „inneren" Vorhöfe, drei zunächst in den Vorhof der Weiber, sechs unmittelbar in den der Männer. Der Haupteingang ging durch ein massiv ehernes Thor im Osten (die „schöne Thür" Apostelg. 3, 2). Auch an der inneren Mauer waren ringsum prächtige Säulenhallen und hinter diesen die Schatz- und Vorratskammern des Tempels. Der inneren Vorhöfe selbst waren es drei, die sich terrassenförmig über einander erhoben und je durch Treppen und Brüstungen von einander geschieden waren. Der niederste lag im Osten (nach dem Eingang durch die schöne Pforte) und war der Vorhof der (israelitischen) Weiber. Über ihm lag der Vorhof der (israelitischen) Männer, der den obersten und innersten Vorhof, den der Priester, samt dem Tempel selbst rings umschloß. Im Vorhofe der Priester, den gewöhnliche Israeliten nur, wenn sie Opfer darbrachten, betreten durften, stand der (24 Ellen im Quadrat große) Brandopferaltar, von dem Röhren das Blut ins Kidronthal hinableiteten; ferner das eherne Meer und Vorrichtungen zum Schlachten und Zerlegen der Opfertiere.

4. Der Tempel selbst stand alles überragend auch über dem Vorhof der Priester auf der höchsten Spitze des Hügels. Bei ihm war der Erbauer am meisten durch die Überlieferung gebunden, daher auch der — übrigens ungemein prachtvolle — innerste und eigentliche Tempelraum nur 60 Ellen lang, 20 Ellen breit und 40 Ellen hoch war. Indes waren auch hier auf drei Seiten 40 Ellen hohe dreistöckige Anbäue (mit vielen Gemächern) und über dem eigentlichen Tempelraum ein Überbau von 20 Ellen Breite, 60 Ellen Länge und 40 Ellen Höhe angebracht. Und am Eingange im Osten erhob sich als eine den Tempel bedeckende großartige Wand eine 100 Ellen breite, 100 Ellen hohe und 11 Ellen tiefe Vorhalle. Das Allerheiligste war leer; im Heiligen war wieder (nach dem Vorbild der Stiftshütte) neben dem Räuchopferaltar nur Ein siebenarmiger Leuchter und Ein Schaubrottisch.

§ 125. Die Synagogen.

1. Die Synagogen (= Versammlungshäuser; Luther: „Judenschulen“ oder auch nur „Schulen“) waren zu gottesdienstlichen Zwecken dienende Häuser. Sie kamen vielleicht schon im babylonischen Exile auf, erstanden aber jedenfalls nach demselben bald überall, so daß nicht nur in jeder auch kleineren Ortschaft Palästinas, sondern auch allenthalben in der Diaspora (in größern Städten auch in mehrfacher Zahl) Synagogen sich befanden. In denselben durfte zwar nicht geopfert werden, aber es wurde in ihnen an jedem Sabbathe und Festtag feierlicher Gottesdienst gehalten mit (bald amtlich vorgeschriebenen liturgischen) Gebeten und Vorlesen von (bald gleichfalls vorgeschriebenen) Abschnitten des Gesetzes (Paraschen) und der Propheten (Haphtharen; vgl. Apostelg. 13, 15; 15, 21), woran sich meist auch eine Erklärung des vorgelesenen Schriftabschnittes mit erbaulicher Ansprache und rezitierendem Psalmengesang anschloß. Jede Synagoge hatte mindestens Einen Synagogenvorsteher (Mark. 5, 22; Luk. 13, 14; Apostelg. 13, 15; 18, 8. 17 ꝛc), welcher die äußere Ordnung des Gottesdienstes aufrecht zu erhalten hatte, sowie einen oder mehrere Synagogendiener (Luk. 4, 20), welche auch zum Teil den Unterricht der Jugend besorgt zu haben scheinen. Das Vorbeten, das Vorlesen des Schriftabschnittes und auch die auslegende Ansprache war nicht notwendig an einen besondern Stand gebunden, obwohl die „Schriftgelehrten“ (§ 127, 2) in erster Linie sich daran beteiligten. Aber auch sonst konnte jeder erwachsene Israelit, der von dem Synagogenvorsteher aufgerufen wurde, hiefür eintreten.

2. Der Bestand der Synagogen war für das Volk von höchster Wichtigkeit. Denn durch sie allein wurde es möglich, daß das Judentum auch außerhalb Palästinas sich ausbreitete und auch nach dem Fall des Tempels sich forterhielt. Die Synagogen waren ferner die Kanäle, welche in so einzigartiger Weise religiöse Bildung und Erkenntnis (des Gesetzes und der heiligen Geschichte) in die weitesten Kreise des jüdischen Volkslebens hineinleiteten. Sie endlich dienten auch als Mittel, den jüdischen Gottesdienst überhaupt von dem äußern Opferdienst des Tempels allmählich loszulösen und in einen mehr geistigen Gottesdienst des Gebetes und der Betrachtung des göttlichen Worts umzuwandeln.

§ 126. Das Synedrium.

1. Das Synedrium (= Versammlung; Luther: „Rat“ oder „hoher Rat“) ist wahrscheinlich aufgekommen in der ptolemäischen Zeit, da die Ptolemäer grundsätzlich den unterworfenen Völkern die eigene Verwaltung ihres inneren Gemein- und Staatswesens überließen. Es bestand nach IV Mos. 11, 16 aus 70, genauer mit Einschluß des Vorsitzenden (der ordnungsmäßig, aber nicht immer der im Amt stehende Hohepriester war) aus 71 Mitgliedern. Diese selbst aber zerfielen (nach Matth. 26,3; Mark. 14,53; 15,1; Luk. 22,66; Apostelg. 4, 5) a) in Hohepriester d. h. neben dem im Amte stehenden auch die gewesenen Hohepriester und überhaupt die Häupter der bevorzugten („hohepriesterlichen“) Familien, aus welchen die Hohepriester genommen wurden (Apostelg. 4, 6); b) Schriftgelehrte, welche die Fachmänner d. h. die Juristen und Theologen des Synedriums waren; und c) Älteste als die Vertreter der Familienhäupter und damit der Laienschaft überhaupt. Die Mitgliedschaft war eine lebenslängliche, und die Ausgeschiedenen wurden durch Wahl des Kollegiums (Kooptation) ersetzt. Das ordentliche Versammlungslokal des Synedriums war das im äußeren Tempelvorhof gelegene „Rathaus“.

2. Dem Synedrium kam ursprünglich (mit dem Hohepriester) die gesamte (auch politische) Oberhoheit über das jüdische Volk zu. Später behielt es nur die Würde des obersten weltlichen und geistlichen Gerichtshofes, der freilich in der römischen Zeit Todesurteile wohl fällen, aber ohne Bestätigung des römischen Prokurators nicht vollstrecken durfte. Direkte Gewalt hatte das Synedrium zur Zeit Jesu allerdings nur innerhalb Judäas; aber auch die Juden der Diaspora erkannten es wenigstens als oberste geistliche Behörde ihres ganzen Volkes an in Bezug auf die Befugnis, die religiöse Lehre und Überlieferung zu überwachen und Irrlehrer zur Rechenschaft zu ziehen (Joh. 1, 19; Mark. 14, 55 ff; Apostelg. 9, 1 f; 22, 30; 28, 21), wie auch jedes Jahr den religiösen Festkalender für die gesamte Judenschaft auszuschreiben.

Anmerk. 1. Das hohepriesterliche Amt kam im letzten Jahrhundert des jüdischen Volkes immer mehr in Mißachtung, da die verschiedenen Machthaber unter Aufhebung der Lebenslänglichkeit und Erblichkeit des Amtes aufs willkürlichste Hohepriester ein- und absetzten, so daß es in diesem Jahrhundert mindestens 25 Hohepriester gab.

Anmerk. 2. Neben dem allgemeinen Synedrium gab es sonst an jedem bedeutenderen Orte noch Untersynedrien („Gerichte" Matth. 5, 22; 10, 17). Dieselben hatten die Gerichtsbarkeit über leichtere Vergehen und konnten nur auf Geißelung erkennen, während schwerere Vergehen und die Fällung der Todesstrafe dem Obersynedrium vorbehalten blieben.

§ 127. Die Schriftgelehrten.

1. Mit dem Aufhören der lebendigen Offenbarung traten an die Stelle der Propheten die Schriftgelehrten (§ 87, 3). Dieselben fielen ursprünglich mit den Priestern zusammen (vgl. Maleachi 2, 7 und den Begründer des Schriftgelehrtentums, den Priester Esra, § 87, 1), schieden sich aber, als die Priester freieren Anschauungen zuneigten, immer mehr von denselben als besonderer Stand, dessen Ansehen beim eigentlichen Volke bald das der Priesterschaft weit überwog (vgl. den Titel: Rabbi und Matth. 23, 6 ff; Sir. 38, 25 ff). Die erste Aufgabe der Schriftgelehrten war, bei der Sammlung der heiligen Schriften ihres Volkes mitzuwirken und dieselben in gültigen (authentischen) Abschriften zu vervielfältigen und zu erhalten (daher der Name „Sopherim" = Schreiber). Darauf stützt sich aber eine zweite noch wichtigere Aufgabe, nämlich die des Studiums und der fachmännischen Auslegung jener heiligen Schriften. Es handelte sich hiebei wohl auch um die prophetischen Schriften, namentlich die messianischen Weissagungen; aber mit ganz besonderer Sorgfalt wurde doch von ihnen das pentateuchische Gesetz behandelt, weshalb sie auch geradezu „Gesetzeslehrer" heißen. Überall aber ließen sie sich von dem Grundsatze leiten, nicht nur in ihren Auslegungen den strengsten buchstäblichen Wortlaut der heiligen Schrift, besonders des Gesetzes, festzuhalten, sondern auch das ganze Leben des Volkes wie der Einzelnen nach diesem strengen Wortlaute zu gestalten. Eben dieses Bestreben führte sie dann freilich mit einer gewissen Notwendigkeit dazu, daß sie in der Anwendung dessen, „was geschrieben ist", auf tausend und abertausend mit kleinlichstem Scharfsinn ausgeklügelte Einzelfälle des Lebens doch thatsächlich über den Buchstaben der Schrift hinausgingen und das Gesetz mit einem (es vorgeblich vor Übertretung schützenden) „Zaune" unzähliger eigener Zusätze („Aufsätze") umgaben (Matth. 15, 2 ff; vgl. 23, 23; II Kor. 11, 24). Und zwischen diesen zahllosen Zusätzen und dem Gesetze selbst wurde bald gar kein Unterschied mehr ge=

macht (Matth. 15, 3 ff). Ja die ganze Schrifterklärung der Schriftgelehrten erstarrte mehr und mehr zu einer toten, geistlosen Überlieferung, bei der die (später im Talmud gesammelten) Aussprüche und Auslegungen angesehener früherer Schriftgelehrten von den späteren einfach angenommen und fortgepflanzt, höchstens bei vorhandenem Widerstreit gegen einander abgewogen wurden.

2. Eine praktische Wirksamkeit entfalteten die Schriftgelehrten zunächst in den Synedrien (dem Obersynedrium und den Untersynedrien) als die Fachmänner, die zunächst über religiöse und Rechtsfragen zu entscheiden hatten (§ 126, 1); ferner in den Synagogen als Fertiger tadelloser Gesetzesrollen wie als Übersetzer des hebräischen Grundtextes in die Volkssprache; endlich im Lehramte als Unterweiser des Volks und besonders der studierenden Jugend (vgl. Luk. 2, 46; Apostelg. 22, 3). Da sie alle diese Dienstleistungen (auch die Rechtspflege) unentgeltlich versehen sollten, trieben sie daneben häufig noch einen andern Beruf (Apostelg. 18, 3).

3. Die meisten Schriftgelehrten gehörten der pharisäischen Partei an. Doch gab es auch sadduzäische Schriftgelehrte (vgl. Matth. 22, 23 ff), und auch unter den pharisäischen Schriftgelehrten gab es verschiedene Schulen, wie z. B. zur Zeit Jesu und noch mehrere Jahrhunderte lang die Schulen des strengeren Schammai und des (freilich nur verhältnismäßig) freisinnigen Hillel (des Großvaters von Gamaliel). Zu unterscheiden sind auch die alexandrinischen, palästinensischen und babylonischen Schriftgelehrtenschulen.

§ 128. Die Pharisäer.

1. Die Pharisäer waren jedenfalls nicht eine von der gewöhnlichen Volksgemeinde abgesonderte Sekte (in Apostelg. 5, 17; 15, 5; 26, 5 ist „Sekte“ nur = Partei), sondern sie waren eine religiös-politische Partei. Der Name „Pharisäer“ wird zum erstenmal unter Johannes Hyrkanus gebraucht; der Sache nach sind sie nichts anderes als die alten Chasidäer (§ 89, 2), welche zuerst der Führung der Makkabäer folgten, dann aber, als die Makkabäer ihre eigenen (dynastischen) Wege gingen, sich von ihnen trennten. Ihr Name (= „Abgesonderte“) wurde ihnen wohl zuerst von ihren (freisinnigen, sadduzäischen) Gegnern beigelegt, die sie damit als separatistische Fanatiker brandmarken wollten. Im Verlaufe aber nahmen sie dann selbst diesen Namen an, um sich damit als echteste

Israeliten zu bezeichnen, die in noch ganz anderer Weise als die oft so stumpfsinnige und gleichgültige große Menge (vgl. Joh. 7, 49; Luk. 18, 11) sich von aller heidnischen Unreinigkeit und überhaupt allem Nichtjüdischen gesondert und frei erhalten (vgl. Esra 6, 21; 9, 1; 10, 11; Neh. 9, 2; 10, 28).

2. Thatsächlich sind sie jedenfalls die entschiedensten Vertreter des nachexilischen jüdischen Geistes mit seiner nationalen Ausschließlichkeit und äußern Gesetzlichkeit (vgl. § 87, 3). In der strengsten und buchstäblichsten Erfüllung des Gesetzes, und zwar nicht bloß des geschriebenen Gesetzes, sondern auch aller — auf immer strengere Absonderung der Juden von den Nichtjuden berechneten — Zusätze und Satzungen ihrer Schriftgelehrten suchten und fanden sie ihren Ruhm und ihre Gerechtigkeit. So waren sie wohl in gewissem Sinne die Vertreter des orthodoxen jüdischen Glaubens (Matth. 23, 2 f; Apostelg. 23, 6), und es fehlte unter ihnen auch nicht an Leuten, die mit wirklich aufrichtiger Gewissenhaftigkeit der Gerechtigkeit nachtrachteten (Röm. 10, 2 vgl. Apostelg. 23, 1; Phil. 3, 6). Aber bei der Mehrzahl überwog doch geistloser Buchstabendienst, äußerliche Werkheiligkeit, selbstgerechter Tugendstolz und nicht selten auch bewußt auf den Schein berechnete Heuchelei (Matth. K. 23). Als des erwählten Gottesvolkes würdig erschien ihnen allein die unmittelbare Gottesherrschaft oder eine von Gott selbst eingesetzte Königsherrschaft. Dagegen jedes nicht unmittelbar von Gott bestellte menschliche Königtum (schon das makkabäische, noch viel mehr natürlich das herodianische) verwarfen sie als eine für das Gottesvolk unerträgliche Schmach. So mit den Zuständen der Gegenwart, wie sie sich schon in der spätern makkabäischen und noch mehr in der römisch-herodianischen Zeit gestalteten, gründlich unzufrieden, und doch andererseits nicht kühn (bzw. eigenwillig) genug, um — in der Weise der von ihnen ausgegangenen spätern Zeloten — auf dem Wege der Gewalt eine Änderung zu versuchen, wandten sich deshalb die Pharisäer aufs neue den alten (eine Zeit lang vergessenen und zurückgestellten) messianischen Hoffnungen ihres Volkes zu und frischten dieselben in ihrer Weise wieder auf. Sie behaupteten nämlich, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit geradezu verpflichtet sei, an seinem ihm so eifrig dienenden Volke baldigst die (gleichfalls kraß buchstäblich aufgefaßten und gedeuteten) Verheißungen der Propheten zu erfüllen durch Sendung

des Messias, der sie nicht bloß von dem Joche der Fremdherrschaft erlösen, sondern auch zum ersten und herrschenden Volke auf Erden machen werde. Und zwar werden — so lehrten sie weiter — an dieser Herrlichkeit des messianischen Reiches nicht nur die lebenden, sondern auch die bereits gestorbenen, aber dann vom Tode auferweckten Gerechten aus Israel Anteil bekommen, wogegen die Heiden und die ungetreuen Juden dem künftigen Gerichte anheimfallen werden. Neben einer peinlich spitzfindigen Auslegung und Anwendung des Gesetzes wurde so ein fleischlich-politischer Messiasglaube mit einer grobsinnlichen Lehre von der Auferstehung und dem zukünftigen Gericht (vgl. Apostelg. 23, 8) das Hauptstück der pharisäischen Theologie und Schriftgelehrsamkeit.

3. In den Pharisäern (mit den pharisäischen Schriftgelehrten) sah die große Masse des jüdischen Volkes ihr Ideal gesetzlicher Frömmigkeit und national-theokratischer Gesinnung verwirklicht. Sie waren deshalb die eigentlichen Führer und Leiter des Volkes (Matth. 15, 14; 23, 24) schon vor der Zerstörung Jerusalems und noch weit mehr nach derselben.

§ 129. Die Sadduzäer.

1. Auch die Sadduzäer waren wie die Pharisäer nicht eine religiöse Sekte, sondern eine religiös-politische Partei. Ihr Name wird am wahrscheinlichsten abgeleitet von Zadok (welchen Namen die LXX in den Büchern Esra, Nehemia und Ezechiel mit „Sadduk" übersetzen). Und zwar ist dabei nicht etwa an ein (geschichtlich nicht nachweisbares) Parteihaupt Zadok zu denken, sondern an den alten Hohepriester Davids und Salomos (§ 65, 1; § 67, Anmerkg. 2; vgl. auch Ezech. 40, 46; 43, 19 ꝛc). Sadduzäer oder Zadokiden heißen also die Vertreter und Anhänger der alten hohepriesterlichen (zadokidischen) Aristokratie (vgl. Apostelg. 5, 17), die schon zu Esras Zeit dem neuerwachten Gesetzeseifer kühl, ja feindselig gegenüberstand (vgl. Neh. 13, 4 ff) und darin noch mehr bestärkt wurde, als das chasidäisch-pharisäische Geschlecht der Makkabäer sie aus ihrer bisherigen Machtstellung verdrängte (§ 87, 3; 90, 1).

2. Der Sadduzäismus stand und entstand durchaus im Gegensatz gegen den Pharisäismus. Gegenüber der Schroffheit, mit der die Pharisäer alles Nichtjüdische abwiesen, vertraten nämlich die Sadduzäer eine freundlichere, liberalere Stellung zu der grie-

chisch-römischen Bildung, welche nach ihrer Anschauung das Judentum in erwünschter Weise bereicherte und ergänzte. Und zwar thaten sie dies unter dem Schein und Vorgeben einer sogar noch echteren jüdischen Rechtgläubigkeit. Denn sie lehnten das „mündliche Gesetz" der pharisäischen Schriftgelehrten mit seinen — die Kluft zwischen Juden und Nichtjuden nur erweiternden — Zusätzen als unberechtigte Neuerung ab und erklärten sich nur an das „geschriebene Gesetz" gebunden. Mit den Zuständen der Gegenwart d. h. mit der in ihrem Sinne liberaleren Regierung der späteren Makkabäer, der Römer und Herodianer waren sie wenigstens vergleichungsweise zufrieden. Daher schreckten sie nicht nur vor jedem gewaltsamen Umsturz, der ihre gesicherte Stellung bedrohen konnte, zurück (Joh. 11, 47 ff), sondern sie verhielten sich auch gegen die messianischen Erwartungen ihres Volkes durchaus kühl und gleichgültig, wenn sie dieselben auch nicht offen zu verwerfen wagten. Aber wenigstens die hiemit zusammenhängenden pharisäischen Lehren von Engeln und Geistern, von der Auferstehung der Toten und dem zukünftigen Gericht wiesen sie geradezu und entschieden zurück (Apostelg. 23, 8; Matth. 22, 23). Sie erklärten auch diese Lehren für unbefugte Neuerungen, da das Gesetz nur von einer diesseitigen, irdischen Vergeltung wisse. Der eigentlichste und tiefste Grund ihrer ganzen Stellung zu den bezeichneten Fragen war freilich ihre ungeistliche, weltförmige, nur aufs Diesseits gerichtete Gesinnung überhaupt, wie insbesondere der Anstoß, den „die Griechen" gerade an jenen Lehren und Hoffnungen nahmen.

3. Der Sadduzäismus war schon vor der Zerstörung Jerusalems nur unter den vornehmen und wohlhabenden Kreisen des jüdischen Volkes (den höheren Priestern, Politikern, Hofbeamten, Offizieren, Kaufleuten) verbreitet, ohne Einfluß auf das eigentliche Volk, das die Sadduzäer für Freigeister und schlechte Patrioten ansah. Nach der Zerstörung Jerusalems verschwand er ganz (um erst im modernen Reformjudentum wieder aufzuleben).

Anmerk. Über die Essäer vgl. § 142 Anmerk. 2.

§ 130. Die jüdische Diaspora.

1. Schon seit den Zeiten der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft gab es im Osten (im spätern parthischen Reiche) Millionen von Juden (die sog. chaldäische Diaspora = Zerstreuung). Dieser

chaldäischen Diaspora trat aber seit Alexander d. Gr. eine (nach und nach nicht minder zahlreiche) griechische Diaspora zur Seite. Infolge erzwungener oder freiwilliger Auswanderung (§ 89, 1. 2) siedelten sich nämlich ganze Scharen von Juden in Ägypten (hier über eine Million Juden; in Alexandrien zwei Fünftel der Bevölkerung jüdisch), Cyrenaika, Syrien (besonders Antiochien), Kleinasien, Griechenland mit seinen Inseln und Rom (hier ein ganzer jüdischer Stadtteil) an, so daß bald kein bedeutenderer Handelsplatz namentlich in den Mittelmeerländern ohne eine jüdische Kolonie war. Und die meisten Juden der Diaspora wurden durch den Handel, den sie mehr und mehr in die Hand bekamen, reich und wohlhabend. Die Gunst der Ptolemäer und der (früheren) Seleuciden, wie später der römischen Machthaber, namentlich des Cäsar und des Augustus, verschaffte ihnen bedeutende Vorrechte. Denn es wurde ihnen nicht bloß freie Religionsübung sondern auch die Erlaubnis eingeräumt, innerhalb der Städte, wo sie wohnten, sich unter eigenen Obrigkeiten (Ethnarchen), welche die Verwaltung und Rechtsprechung nach dem jüdischen Gesetze übten, zu selbständigen Gemeinden zusammenzuschließen.

2. Die Erhaltung der jüdischen Religion wurde der Diaspora durch die überall errichteten Synagogen gesichert, obwohl dabei sämtliche Juden der Diaspora den Tempel zu Jerusalem noch immer als das nationale Heiligtum und das Synedrium in Jerusalem als ihre geistliche Oberbehörde ansahen (Errichtung der Tempelsteuer und sonstiger Abgaben, Wallfahrten auf die Feste nach Jerusalem, wo manchmal über 2 Millionen Juden aus der ganzen Welt zusammenströmten). Übrigens nahmen die Juden der griechischen Diaspora allgemein die griechische Sprache als ihre Muttersprache an, die sie auch im Gottesdienste gebrauchten, (daher der Name „Hellenisten" = griechisch redende Juden, zum Unterschied von „Hellenen" oder Nationalgriechen, obwohl Luther beides mit „Griechen" übersetzt). Und mit der griechischen Sprache fanden bei den Hellenisten unwillkürlich auch sonst freiere Anschauungen und Lebensgewohnheiten Eingang, da die pharisäische Strenge der Absonderung inmitten der Heidenwelt nicht durchzuführen war. Am meisten gilt dies von Alexandria, wo wenigstens von seiten der vornehmeren und gebildeteren Juden vielfach eine Verbindung jüdischer und griechisch-philosophischer Religionsideen mittels allegorischer Schrift-

auslegung versucht wurde (alexandrinisches Judentum, dessen Hauptvertreter der zur Zeit Jesu lebende Philo ist).

§ 131. Die Proselyten.

1. Trotzdem das Judentum für die Mehrzahl der gebildeten Heiden ein Gegenstand des Spottes, ja des Hasses war, gewann es doch in der Zerstreuung allenthalben große Scharen von Heiden für sich. Der Hauptgrund davon lag in der geistigen Überlegenheit der alttestamentlichen Religion über die immer mehr zerfallende heidnische Volksreligion, namentlich in ihrem bildlosen Monotheismus, ihrem sittlichen Ernst und dem Trost ihrer Verheißungen. Hiezu kam dann aber noch die Leichtigkeit, mit der jüdischen Religion bekannt zu werden (durch die Synagogen, die griechische Übersetzung des A. T. und überhaupt den lehrhaften Charakter der alttestamentlichen Religion), wie der Bekehrungseifer der Juden (Matth. 23, 15). Und es waren keineswegs bloß Leute des niederen Volkes, die so zum Judentum übertraten, sondern auch viele Vornehme (z. B. Apostelg. 8, 26 ff), besonders viele vornehme Frauen (Apostelg. 13, 50; 16, 14; 17, 4).

2. Das N. T. unterscheidet unter den Heiden, welche sich zum Judentum hielten, einerseits Proselyten (= zum Judentum Hinzugekommene; Luther: Judengenossen; Matth. 23, 15; Apostelg. 2, 10; 6, 5; 13, 43), andererseits „Gottesfürchtige" (Apostelg. 13, 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7). Die „Proselyten" sind solche Heiden, welche durch Annahme der Beschneidung und des ganzen Gesetzes förmliche, zum Teil fanatische Juden geworden; die „Gottesfürchtigen" stellten sich in verschiedenen Abstufungen mehr oder weniger frei zum Gesetze, indem sie meist nur den jüdischen Monotheismus mit seinem Sittengesetze und seinen Verheißungen annahmen. Letztere waren die zahlreicheren wie zugleich die für das Christentum besonders vorbereiteten und empfänglichen.

Anmerk. Die bezeichneten zwei Arten von Heiden unterscheidet man gewöhnlich als „Proselyten der Gerechtigkeit" (oder Vollbürger des Judentums) und „Proselyten des Thors" (oder Beisassen des Judentums). Neuerdings wird aber (z. B. von Schürer) die Zusammenstellung der „Gottesfürchtigen" mit den „Proselyten des Thors" verworfen, weil „Proselyten des Thors" nach jüdischem Sprachgebrauch (vgl. II Mos. 20, 10; V 14, 21) vielmehr der Name sei für die in Palästina wohnenden heidnischen

Fremden, die sich allerdings durch Beobachtung der sog. „noachitischen" (d. h. für alle Menschen gültigen) Gebote einigermaßen den jüdischen Anschauungen und Sitten haben anbequemen müssen. Diese (sieben) Gebote bezogen sich auf das Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Aufruhrs, des Mordes, des Ehebruchs, des Stehlens und des Blutgenusses.

II. Das Heidentum zur Zeit des N. T.

§ 132.

1. Fast die ganze damals bekannte Völkerwelt war unter dem Szepter der Römer zu einem großartigen Weltreiche vereinigt, — zunächst äußerlich durch gleiches Recht und gleiche Verwaltung, aber bis auf einen gewissen Grad auch innerlich durch Verbreitung derselben (griechischen) Sprache und derselben (griechisch-römischen) Bildung wenigstens in den höheren Kreisen der Gesellschaft. Dabei herrschte im Vergleich mit den früheren Zeiten der Eroberung und der Bürgerkriege ein gesicherter Zustand des Friedens und ruhiger Stätigkeit, und der Verkehr durchs ganze Reich war nicht bloß gefahrlos, sondern auch durch allerlei Verkehrsmittel erleichtert. Dies alles aber kam je in seiner Art auch der Ausbreitung des Christentums zu gut (positive Förderung).

2. Bei all diesem äußeren Glanze waren freilich die inneren Zustände der damaligen Welt traurig genug. Das die Völker zusammenhaltende Band war doch nur das einer Gewalt, die ohne Rücksicht und Erbarmen die beherrschten Völker niedertrat und zu bloßen Mitteln der Lust und des Übermuts der Regierenden machte. Dagegen bot auch die anererbte Religion keinen Trost und keine Hilfe. Denn der Glaube an sie war allenthalben und am meisten an den eigentlichen Sitzen der Weltmacht und Weltbildung auch innerhalb des eigentlichen Volkes geschwunden; und vergeblich suchte das unbefriedigte Gemüt einen Ersatz für das Verlorene in der Annahme von allerlei abenteuerlichen Geheimlehren und fremden, besonders orientalischen Gottesdiensten. Auch die Philosophie, in welcher eine Zeit lang die Gebildeten ihren Ersatz für den verlorenen Glauben gesucht und gefunden, bot diesen je länger je weniger, seitdem sie selbst den Zweifel (im Skeptizismus) zum obersten Grundsatz erhoben und die Möglichkeit einer festen und sichern Wahrheitserkenntnis in Abrede gezogen

(vgl. Joh. 18, 38). So war auch (negativ) durch das überhand nehmende äußere und innere Elend der Zeit und die wachsende Verarmung und Verödung der Geister der Boden für die Aussaat eines Neuen zubereitet; und die von der jüdischen Synagoge ausgehenden Verheißungen einer baldigen besseren Zukunft fanden weit über die Kreise der eigentlichen Proselyten hinaus Anklang und Verbreitung.

B. Das Neue Testament im allgemeinen.

§ 133. Der neutestamentliche Kanon.

1. Die Sammlung der neutestamentlichen Schriften erfolgte sehr allmählich, da die christliche Gemeinde bis ins zweite Jahrhundert hinein ihre Erbauung vorwiegend teils auf das A. T. teils auf die lebendige mündliche Überlieferung der evangelischen Wahrheit gründete. Aber der Kampf gegen die Irrlehrer und die nicht seltene Berufung auf (unterschobene oder wirkliche) apostolische Schriften eben seitens dieser Irrlehrer nötigte die Kirche von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an immer entschiedener, die echten Quellen der christlichen Lehre von den unechten auszuscheiden. Freilich finden wir hier bei den verschiedenen Kirchen und Kirchenlehrern noch lange ein ziemlich unsicheres Schwanken mit zum Teil bedeutenden Abweichungen. Auf der einen Seite werden später ausgeschiedene Schriften (wie der sog. Brief des Barnabas, der Brief des Klemens von Rom, der Hirte des Hermas) noch als kanonisch, auf der andern Seite später aufgenommene Schriften (wie der Hebräerbrief, der Jakobus- und Judasbrief, der zweite Petribrief, der zweite und dritte Johannisbrief und die Offenbarung Johannis) noch als zweifelhaft (sei es hinsichtlich ihres Verfassers, sei es hinsichtlich ihrer kanonischen und kirchlichen Geltung) behandelt. Noch im Anfange des 4. Jahrhunderts bezeichnet Eusebius von Cäsarea die angeführten 7 Bücher als „bestrittene" Bücher.

2. Es war in der morgenländischen Kirche hauptsächlich der Einfluß des Origenes und Athanasius, in der abendländischen der des Hieronymus und Augustin (Synoden von Hippo 393 und von Karthago 397. 419), durch den die kirchliche Anerkennung unseres gegenwärtigen neutestamentlichen Kanons mit Ausschluß des früheren Unterschieds zwischen allgemein anerkannten und bestrittenen Schriften durchgesetzt worden ist. In der Reformationszeit

wurde anfangs die Unterscheidung von anerkannten und bestrittenen Schriften oder von kanonischen Schriften ersten und zweiten Rangs wenigstens innerhalb der lutherischen Kirche erneuert (z. B. von Martin Chemnitz; vgl. auch die Stellung des Hebräerbriefs, des Jakobus- und Judasbriefes und der Offenbarung in der lutherischen Bibel). Freilich wurde dieser Unterschied auch hier bald wieder fallen gelassen.

3. Die Sprache des N. T. ist die griechische, allerdings in der mehr oder weniger (in den Worten wie dem Satzbau) hebraisierenden (bzw. aramaisirenden) Färbung, welche die griechische Sprache in der LXX erhalten. Doch finden sich in der Annäherung an den hebräischen oder griechischen Typus mannigfaltige Abstufungen (am besten griechisch der Hebräerbrief, am meisten hebraisierend die Offenbarung Johannis).

Erster Teil.

Die Geschichtsbücher und die Geschichte des Neuen Testaments.

Erste Abteilung.

Das Evangelium von Jesu.

Erstes Kapitel.

Die Evangelien.

A. Die Evangelien im allgemeinen.

§ 134. Die Synoptiker.

1. Unter unsern vier kanonischen Evangelien sind zu unterscheiden einerseits die drei ersten und andererseits das vierte Evangelium. Die drei ersten stimmen in so vielen Beziehungen unter sich überein und unterscheiden sich zugleich alle so wesentlich von dem vierten, daß sie (seit Griesbach, † 1812) unter dem gemeinsamen Namen „Synoptiker“ zusammengefaßt werden eben als Bücher, die durch „Zusammenschau“ (Synopse) ein in der Hauptsache einheitliches und zusammenstimmendes Bild des Lebens Jesu darbieten. Die Übereinstimmung derselben zeigt sich schon im allgemeinen in dem gleichmäßigen Aufriß des Lebens und Wirkens Jesu (Zeitdauer, Schauplatz, Verlauf und Erfolg ꝛc), sodann auch im besonderen in der gleichmäßigen Zusammenfügung ganzer Reihen von (nicht immer notwendig zusammengehörigen) Abschnitten, wie in der nicht selten sogar bis auf den griechischen Wortlaut gleichen Darstellung von Einzelnem. Auf der andern Seite finden sich dabei freilich auch überall individuell charakteristische Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Synoptikern — wie hinsichtlich des Stoffes, der durchaus nicht bei allen derselbe ist, so hinsichtlich der Darstellung auch des ihnen gemeinsamen Stoffes.

2. Diese eigentümlichen Erscheinungen sowohl der Zusammenstimmung als des Unterschiedes, suchen manche daraus zu erklären, daß sie sagen: „Bei den so häufigen mündlichen Wiederholungen der evangelischen Geschichte teils im Dienste der Mission teils für die bereits gegründeten Gemeinden habe sich allmählich von selbst und unwillkürlich eine feste Form der Erzählung gebildet, die aber doch, je nachdem sie sich überwiegend an die Weise des Matthäus oder des Petrus oder des Jakobus oder des Paulus angeschlossen, auch wieder eine individuell mannigfaltige Gestalt (nach Inhalt und Form) bekommen habe. Zudem falle auch die freie Selbständigkeit der einzelnen Evangelisten, die sich bei ihrer Aufzeichnung des mündlich Überlieferten nicht mechanisch an das Vorliegende gebunden, sondern dasselbe nach ihrem eigentümlichen Zwecke freier benützt und gestaltet haben, mit in die Wagschale." Und in der That darf bei unserer Frage weder der Einfluß der schreibenden Persönlichkeiten noch der des „mündlichen Evangeliums" auf die schriftliche Abfassung unserer Evangelien so gering angeschlagen werden, wie allerdings nicht selten geschieht. Gleichwohl weist die oft so auffallend wörtliche, bis auf zufällige Einzelnheiten (z. B. den Wortlaut der von der LXX abweichenden alttestamentlichen Citate) sich erstreckende Zusammenstimmung der einzelnen Abschnitte der verschiedenen Synoptiker notwendig hin auf irgend welche Benützung (nicht allein einer erstarrten mündlichen Überlieferung, sondern zugleich auch) gemeinsamer schriftlicher Quellen.

3. Und daß es wirklich schon frühe so schriftliche Aufzeichnungen des mündlichen Evangeliums in nicht unbeträchtlicher Anzahl gegeben, beweist Luk. 1, 1 („viele") unwidersprechlich. Besonders wichtig ist aber für unsern Zweck eine Nachricht des Bischofs Papias von Hierapolis († 162). Derselbe bezeugt nämlich auf Grund dessen, was er selbst aus dem Munde der „Alten" (d. h. der ersten, bis in die apostolische Zeit zurückreichenden Generation der christlichen Gemeinde) vernommen, in durchaus glaubwürdiger Weise ein Doppeltes. Nämlich einerseits, daß der Apostel Matthäus eine Sammlung von „Herrnworten" in hebräischer (aramäischer) Sprache verfaßt habe; und andererseits, daß Markus als Begleiter und Dolmetscher des Apostels Petrus „das von Christus Gesprochene und Gethane aufgeschrieben habe, zwar genau, aber nicht in strenger (chronologischer) Ordnung, sondern so wie es Petrus selbst bei

seinen Missionspredigten je nach Bedürfnis erzählt und Markus es von ihm gehört habe". Die hier geschilderten beiden wichtigen Quellen der evangelischen Geschichte (die Spruchsammlung des Matthäus und das petrinische Missionsevangelium des Markus) werden denn auch derzeit von den meisten als die ursprünglichsten schriftlichen Hauptquellen unserer Synoptiker angesehen, wobei freilich das Verhältnis dieser beiden Quellen zu unsern kanonischen Evangelien immer noch fraglich und strittig ist. Ziemlich allgemein wird die „matthäische Spruchsammlung" von unserem ersten Evangelium, das keine bloße Spruch- oder Redesammlung ist, unterschieden. Ob dagegen unser zweites Evangelium dasselbe ist mit dem petrinischen Missionsevangelium, oder ob es eine spätere Bearbeitung desselben ist, darüber gehen die Meinungen derzeit noch auseinander. (Weiteres und genaueres über Nr. 3 s. § 136—138).

§ 135. Die Synoptiker und das Johannesevangelium.

1. Noch größere Schwierigkeiten, als das gegenseitige Verhältnis der Synoptiker untereinander, bietet übrigens ihr gemeinsames Verhältnis zum vierten Evangelium. Denn es treten uns hier tiefgreifende Verschiedenheiten entgegen sowohl hinsichtlich der erzählten Thatsachen als hinsichtlich der berichteten Reden Jesu. Die Synoptiker z. B. erzählen nur von Einer Festreise Jesu nach Jerusalem (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1; Luk. 9, 51; s. § 145); Johannes dagegen berichtet von verschiedenen Festreisen und einer wiederholten Wirksamkeit Jesu in Judäa und Jerusalem (Joh. 2, 13; 5, 1; 7, 10; 13, 1). Bei den Synoptikern ist ferner die volkstümliche Spruch- und Gleichnisrede über das Reich Gottes und die Bedingungen seiner Erlangung am meisten vertreten, während bei Johannes die (dialektisch und dialogisch) entwickelnde Lehr- und Streitrede über die Person des Herrn und sein Verhältnis zum Vater, zu den Seinen und der Welt vorherrscht.

2. Trotzdem haben wir es hier nicht mit zwei sich ausschließenden, unausgleichbaren Gegensätzen zu thun, sondern nur mit zwei sich wesentlich ergänzenden Seiten und Darstellungen desselben Gegenstandes. Die Fülle des Lichtes, die in Jesu Person und Wirksamkeit vereint war, konnte eben nicht ganz von Einem Auge aufgefaßt werden, sondern sie mußte sich naturgemäß in verschiedene Lichtstrahlen und -Bilder zerteilen (vgl. auch schon die Unterschiede

der Darstellung des Sokrates bei seinen verschiedenen Schülern). Neben der gewöhnlichen, populär-anschaulichen Volks- und Missionsrede hat Jesus unzweifelhaft auch je und je Worte gesprochen, die tiefer in das Geheimnis seines Wesens hineinwiesen. Diese prägten sich nicht dem Gedächtnis der großen Menge, sondern nur dem Geiste eines solchen ein, der hiefür ein besonderes — fast ausschließliches — Interesse hatte. Die gemeine Überlieferung dagegen, an welche die synoptische Erzählung sich zuerst und überwiegend anschloß, hielt vorzugsweise eben die volkstümlich anschauliche Seite der Wirksamkeit und Lehre Jesu fest, wie sie auch den gesamten Stoff einteilte nach dem einfachsten und übersichtlichsten Schema des galiläischen und judäischen Evangeliums oder des vorwiegenden Wirkens in Galiläa und des vorwiegenden Leidens in Judäa. Übrigens darf auch der Unterschied der beiden Seiten nicht übertrieben werden. Denn auch bei den Synoptikern fehlen Andeutungen eines wiederholten Aufenthalts Jesu in Judäa und Jerusalem nicht (§ 144, 2). Und es gibt einzelne ganz johanneisch lautende Stellen auch bei den Synoptikern (vgl. Matth. 11, 27; 16, 16 f; 22, 42 ff; 28, 18. 20), wie umgekehrt einzelne synoptisch lautende bei Johannes (Joh. 4, 44. 48; 12, 24—26; 13, 16 f. 20; 15, 20; 16, 2). Vgl. übrigens noch § 139, 2.

B. Die einzelnen Evangelien.

§ 136. Das Evangelium Matthäi.

1. Unser erstes kanonisches Evangelium bezeichnet selbst nirgends seinen Verfasser (denn die Überschrift „Evangelium nach Matthäus" ist erst spätern kirchlichen Ursprungs) und enthält auch nirgends eine auf denselben hinweisende Andeutung. Um so beachtenswerter erscheint es daher, daß die kirchliche Überlieferung seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts einhellig und ohne jeden Widerspruch den — sonst nicht hervortretenden — Apostel Matthäus als Verfasser nennt. Gleichwohl ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß unser erstes Evangelium nur insofern dem Matthäus zugeschrieben werden kann, als die (von Papias nach § 134, 3 bezeugte) Spruchsammlung des Matthäus besonders vollständig in dasselbe aufgenommen worden ist. Da aber die Spruchsammlung wohl nur wenig thatsächliches aus dem Leben Jesu

enthielt, so muß der Verf. unseres ersten Evangeliums mit jener Spruchsammlung noch einen anderen zuverlässigen Bericht über vorherrschend thatsächliches aus dem Leben Jesu zusammengearbeitet haben. Dieser Bericht ist aber höchst wahrscheinlich nichts anderes als das (gleichfalls nach § 134, 3 von Papias bezeugte) Missionsevangelium des Markus (bzw. unser zweites Evangelium). Dafür spricht auch der Umstand, daß in der That fast der gesamte Inhalt unseres zweiten Evangeliums in unserem ersten enthalten ist, und zwar in derselben Ordnung und Zusammenfügung (namentlich von Matth. K. 14 an), und insbesondere auch mit der Haupteinteilung in ein galiläisches und judäisches Evangelium. Außerdem hat der letzte Verfasser unseres Evangeliums auch die mündliche Überlieferung benützt, wie dies namentlich seine Kindheits- und Auferstehungsgeschichte beweist.

2. Bei all dieser Benützung schriftlicher und mündlicher Quellen erweist sich jedoch der (unbekannte) Verfasser unseres ersten Evangeliums als ein entschieden selbständiger, den gegebenen Stoff mit Freiheit beherrschender und gestaltender Geist. Er liebt es, sachlich Verwandtes zusammenzuordnen, wenn es auch zeitlich nicht so unmittelbar zusammengehört (z. B. K. 8 f. 13. 14 f. 18. 25). Noch mehr zeigt sich die Selbständigkeit unseres Evangelisten in der Durchführung des Einen leitenden Grundgedankens, unter den er das Ganze wie das Einzelne stellt. Dieser Grundgedanke tritt schon äußerlich zu Tage in den so besonders häufigen Hinweisen auf das Eintreffen alttestamentlicher Weissagungen in der Geschichte Jesu (1, 22 f; 2, 5 f. 15. 17 f. 23; 3, 3; 4, 14—16; 8, 17; 11, 10; 12, 17 ff; 13, 14 f. 35; 21, 4 f; 27, 9 f. 35). Der Evangelist will somit an der Hand der von ihm erzählten Thaten, Reden und Schicksale des Herrn zeigen, daß Jesus von Nazareth wirklich der im alten Testament verheißene Messias sei, obwohl er als solcher gerade vom Volke Israel im großen ganzen nicht anerkannt, sondern verworfen worden. An letzterem, sowie an der sich hieraus ergebenden Folge, daß nämlich das Reich Gottes mehr und mehr von den Juden weg zu den Heiden übergehe (8, 10—12; 21, 43; 22, 7 ff), sei, wie noch weiter und insbesondere nachgewiesen wird, in keiner Weise Jesus selbst schuldig, der vielmehr auch seinem Volke gegenüber alle Gerechtigkeit erfüllt habe (3, 15; 5, 17 f; 10, 5 f; 15, 24; 22, 2 ff). Sondern die Schuld davon falle einzig und allein auf das

jüdische Volk selbst, das, statt dem wahrhaftigen Knechte Gottes (8, 17; 12, 18 ff), vielmehr blindlings seinen blinden Blindenleitern, den Pharisäern und Schriftgelehrten, gefolgt sei und sich durch dieselben immer mehr in verstockten Unglauben habe hineintreiben lassen (vgl. 11, 16—24; 12, 39—45; 21, 37 ff; 23, 13. 37 ff; 27, 20 ff). Aus eben diesem Grunde ist auch in unserem Evangelium von den Pharisäern und Schriftgelehrten so viel die Rede wie sonst in keinem andern Evangelium (vgl. besonders 5, 20—6, 18; 15, 1—20; K. 23).

3. Geschrieben ist unser Evangelium zunächst für Judenchristen (und zwar nach 1, 23; 27, 46 auch der hellenistischen Diaspora), um diesen den Anstoß zu benehmen, der für sie eben in der Thatsache lag, daß die große Menge des jüdischen Volkes sich vom Evangelium abwandte. Die Stellen 24, 15; 27, 7 f weisen mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf eine Abfassung unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems hin.

Anmerk. Der Apostel Matthäus hieß nach Matth. 9, 9. vgl. mit Mark. 2, 14, Luk. 5, 27 eigentlich Levi; den Beinamen „Matthäus" = Gottgeschenkter erhielt er vielleicht von Jesus selbst. Derselbe war schon als Zöllner an schriftliche Aufzeichnungen gewöhnt.

§ 137. Das Evangelium Marci.

1. Von unserem zweiten kanonischen Evangelium gilt gleichfalls, daß es, obwohl es keinen Verfasser nennt und auch nirgends deutlich auf einen bestimmten Verfasser hinweist, doch seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts von der kirchlichen Überlieferung einstimmig dem Markus zugeschrieben wird. Es steht unzweifelhaft in nächster Beziehung zu dem von Papias bezeugten petrinischen Missionsevangelium (§ 134, 3), entweder als mit demselben zusammenfallend oder als eine Bearbeitung desselben. Für solchen Zusammenhang unseres Evangeliums mit Petrus spricht auch schon der Umstand, daß von Petrus hier verschiedenes erzählt wird, was die übrigen Evangelien nicht haben (1, 36; 11, 21; 13, 3; 16, 7; vgl. auch das Fehlen des rühmenden Zeugnisses Jesu über ihn in 8, 29 f vgl. mit Matth. 16, 17 ff). Ferner kommt hiefür in Betracht die ganze anschaulich das einzelne ausmalende Art der Darstellung unseres Evangeliums, die auf einen Augenzeugen hinzuweisen scheint, und zwar auf einen so lebendig auffassenden und von der Sache

bewegten Augenzeugen, wie eben Petrus war (vgl. z. B. 1, 13. 33—38; 3. 5. 21; 4, 38; 5, 1 ff; 6, 2—6. 31. 55 f; 8, 22 ff; 9, 3. 21—24. 36; 10, 16. 17. 49; vgl. auch das 40mal vorkommende „alsbald"). Endlich ist auch bemerkenswert die unverkennbare Übereinstimmung unseres Evangeliums mit der in Apostelg. 10, 36 ff mitgeteilten Missionsrede des Petrus, die im allgemeinen Umrisse eben das giebt, was unser Evangelium des weitern und im einzelnen ausführt. Gleichwohl ist nicht zu bezweifeln, daß unser Evangelium neben den „Erinnerungen des Petrus" (wie Justin der Märtyrer das petrinische Missionsevangelium nennt) noch andere Quellen benützt hat. Nur die Spruchsammlung des Matthäus hat der Verf. schwerlich vor sich gehabt, wie schon das augenscheinliche Zurücktreten der Reden Jesu gegenüber seinen ausführlich geschilderten Thaten und Schicksalen beweisen dürfte. Die Anordnung des Stoffes ist — übereinstimmend mit dem Zeugnis des Papias — nicht eine streng chronologische; vielmehr treffen wir auch hier die überhaupt in der volkstümlichen Missionspredigt und Gemeindeüberlieferung übliche (wohl eben auf Petrus selbst zurückzuführende) Einteilung in das galiläische und judäische Evangelium. Wenn dabei Markus im ganzen nicht mehr als ungefähr 30 ihm eigentümliche Verse hat (vgl. hauptsächlich 4, 26—29 und 9, 49 f) und alles übrige entweder bei Matthäus oder bei Lukas oder bei beiden sich findet, so ist dies nicht — wie allerdings von manchen geschieht — so zu erklären, als wäre unser zweites Evangelium nur ein teils zusammenziehender teils erweiternder Auszug aus unserem ersten und dritten Evangelium. Vielmehr haben die Verfasser unseres ersten und dritten Evangeliums das Markusevangelium benützt und in freierer, vielfach verkürzter Gestalt in sich aufgenommen.

2. Geschrieben ist dieses Evangelium zunächst nicht für Juden-, sondern für Heidenchristen, wie sowohl die Erklärung jüdischer Gebräuche (7, 3 f; 14, 12) als die Übersetzung aramäischer oder hebräischer Worte ins Griechische (3, 17; 5, 41; 7, 11. 34; 15, 22. 34) beweist. Wahrscheinlich steht dasselbe in irgend einer näheren Beziehung zur römischen Gemeinde (denn vgl. die in unserem Evangelium besonders zahlreichen lateinischen Worte, 5, 9; 6, 27. 37; 12, 14. 42; 14, 5; 15, 16. 39). Damit hängt dann zusammen, daß in unserem Evangelium die Berufung auf das A. T. und die messianischen Weissagungen entschieden zurücktritt, wie denn nur

1, 2 f ein alttestamentliches Citat sich findet. Der leitende Gesichtspunkt, unter den die Person und das Wirken Jesu gestellt wird, ist hier vielmehr der: Daß Jesus als der Sohn Gottes (1, 1. 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 13, 32; 15, 39) der große und gewaltige Gottesheld ist, welcher durch seine Lehre und seine Wunderthaten überall Bewunderung, Staunen und Entsetzen hervorruft, sofern er dadurch die Mächte und Kräfte der Finsternis siegreich überwindet (vgl. die vielen Dämonenaustreibungen), ja auch in seinem scheinbaren Unterliegen noch herrlich triumphiert (1, 22. 27. 45; 3, 11; 4, 41; 6, 2 f. 51; 7, 37; 10, 26; 15, 39; 16, 8). Ein so lebensvolles Bild des trotz allem Widerstande mit Macht sein ewiges Reich aufrichtenden Gottessohnes und Gottesheldén mußte ja gerade ehemalige Heiden, namentlich römische Heiden besonders ansprechen.

Anmerk. 1. Johannes Markus (hebräischer Name und lateinischer Beiname) von Jerusalem (Apostelg. 12, 12. 25), Neffe des Barnabas (Kol. 4, 10), durch Petrus bekehrt (1 Ptr. 5, 13), war Reisegefährte und Missionsgehilfe teils des Barnabas (Apostelg. 13, 5. 13; 15, 39), teils des Paulus (Apostelg. 13, 5; Kol. 4, 10; Philem. V. 24; II Tim. 4, 11), teils des Petrus (I Ptr. 5, 13).

Anmerk. 2. Der Schluß des Evangeliums 16, 9—20 fehlt in den ältesten und besten Handschriften und ist wohl nur ein später von einem andern hinzugefügter Ersatz für den verloren gegangenen echten Schluß.

§ 138. Das Evangelium Lucä.

1. In Bezug auf unser drittes Evangelium ist aus den eigenen Erklärungen des Verfassers zu entnehmen, daß es von einem, der kein Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen (Luk. 1, 2), und von dem Verfasser der Apostelgeschichte (Apostelg. 1, 1 f), einem Begleiter des Paulus auf seinen Missionsreisen und in seiner Gefangenschaft (Apostelg. 16, 10 ff; 20, 5 ff; 27, 1 ff; 28, 16), geschrieben ist. Die kirchliche Überlieferung bezeichnet als denselben einstimmig den Lukas, einen geborenen Heiden und Arzt (Kol. 4, 14; vgl. V. 11) von unbekannter Herkunft. Und es besteht — zumal nach Apostelg. 20, 4 f, wo der Schreiber sich ausdrücklich von anderen bekannten Mitarbeitern des Paulus unterscheidet — kein Grund diese kirchliche Überlieferung anzuzweifeln.

2. Nach Luk. 1, 1 f lagen dem Verfasser unseres Evangeliums schon verschiedene schriftliche Aufzeichnungen des Lebens

Jesu (teils des ganzen Lebens teils einzelner Abschnitte aus demselben) vor. Dieselben erschienen ihm aber nicht genügend sowohl hinsichtlich der Vollständigkeit als hinsichtlich der Ordnung als hinsichtlich der Zuverlässigkeit (V. 3. 4). Zu diesen dem Lukas bekannten, aber ihn wenigstens nach Vollständigkeit und Ordnung nicht ganz befriedigenden Vorlagen sind wohl auch zu rechnen die Spruchsammlung des Matthäus und das Missionsevangelium des Markus. Dagegen ist es nicht wahrscheinlich, daß er auch unser kanonisches Matthäusevangelium schon gekannt, da sonst bei seinem ausgesprochenen Streben nach Vollständigkeit der Darstellung schwer zu begreifen wäre, weshalb er so manchen ihm von Matthäus dargebotenen bedeutsamen Stoff unbenützt gelassen. Lukas selbst will nun seinerseits alles, was er durch schriftliche und mündliche Mitteilungen von „Augenzeugen" und sonstigen „Dienern des Wortes" hat erfahren können, vollständig beibringen von den ersten Anfängen der betreffenden Begebenheiten an, und zugleich möglichst genau und geordnet (Luk. 1, 2—4). Und in der That ist das Evangelium Lucä das reichhaltigste unter den synoptischen Evangelien. Es hat nicht nur den ganzen Stoff des Markus (mit der auffallenden Ausnahme von Mark. 6, 45—8, 25) in sich aufgenommen, sondern enthält auch nicht wenige bedeutsame Stücke, die sowohl bei Matthäus als bei Markus fehlen, was eben aus einer ergiebigen Benützung noch anderer schriftlichen Quellen, wie namentlich auch der mündlichen Überlieferung zu erklären ist (vgl. den längeren Aufenthalt des Lukas in Palästina während der Gefangenschaft des Paulus in Jerusalem und Cäsarea). Besonders beachtenswert ist hiebei seine durchaus selbständige Darstellung der Kindheitsgeschichte wie der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu. Was sodann die Anordnung unseres Evangeliums betrifft, so ist auch Lukas im wesentlichen bei der üblichen Einteilung in das galiläische und judäische Evangelium stehen geblieben. Doch finden sich gerade bei ihm unter den Synoptikern die meisten Andeutungen eines wiederholten Aufenthaltes Jesu in Judäa und Jerusalem (vgl. 13, 22; 17, 11; 18, 31 mit 9, 51). Im übrigen scheint es, daß dem Lukas durch seine schriftlichen und mündlichen Quellen mancher Stoff dargeboten worden, den auch er trotz seines geflissentlichen Strebens nicht mehr genau in den zeitlichen Verlauf des Lebens Jesu einzuordnen vermochte. Diese chro-

nologisch nicht einzuordnenden Stücke hat er dann zwischen das galiläische und judäische Evangelium eingeschoben in den (fälschlich) sog. Reisebericht 9, 51—18, 14. In letzterem (wie in dem Abschnitte 6, 20—8, 3) finden sich besonders viele Aussprüche Jesu, die das Evangelium Lucä mit dem Evangelium Matthäi gemein hat. Nur sind dieselben (vielleicht nach dem Vorgange der ursprünglichen Spruchsammlung des Matthäus) bei Lukas mehr zerstreut und auf verschiedene Zeiten und Gelegenheiten verteilt, während sie im ersten Evangelium nach dem (in diesem vorwaltenden) Grundsatze zusammenfassender Sachordnung zu größeren Reden verbunden auftreten.

3. Das Evangelium ist zunächst geschrieben für einen vornehmen Römer Theophilus. Dieser war wohl von Paulus bekehrt worden und wünschte nun zur Befestigung in seinem neuen Glauben eine zuverlässige und genaue Geschichte des Christentums von seinen ersten Anfängen bis zur damaligen Gegenwart zu erhalten (Luk. 1, 3 f). Unser Evangelium ist also ein von einem Heidenchristen für Heidenchristen geschriebenes Werk, wofür auch das Fehlen aller hebräischen oder aramäischen Worte, das Zurücktreten alttestamentlicher Citate und die geflissentliche Verkürzung der auf das Gesetz, die Pharisäer 2c. sich beziehenden Abschnitte Zeugnis ablegt. Insbesondere aber erweist sich Lukas auch als Schüler des Paulus in dem leitenden Gesichtspunkt, unter den er im ganzen die Geschichte Jesu stellt, und der ihn auch im einzelnen zur Aufnahme und Betonung dieses und jenes ihm eigentümlichen Stoffes bestimmt hat. Er zeichnet nämlich Jesum als den Heiland der ganzen verlorenen Welt, nicht allein der Juden, sondern auch der Samariter und Heiden, als die Offenbarung der in ihm erschienenen und alle bußfertigen und gläubigen Sünder suchenden, annehmenden und rettenden Gnade und Barmherzigkeit des himmlischen Vaters. Dies tritt mehr oder weniger deutlich hervor in folgenden ihm ausschließlich eigenen Stellen: 2, 14. 30—32; 3, 38; 4, 16—27; 7, 36—50; 9, 54—56; 10, 30—37. 38—42; 15, 8—32; 17, 7—10. 11—19; 18, 1—8. 9—14; 19, 1—10; 23, 34. 39—43; 24, 46 f. Ja es finden sich auch einzelne unmittelbare Anklänge an die Art und Weise, wie Paulus (schriftlich und mündlich) das Evangelium verkündigt, vor allem in 10, 7 f (I Kor. 9, 5—14); 21, 24 (Röm. 11, 25); 22, 19 f (I Kor. 11, 24 f); 24, 34 (I Kor. 15, 5), wie auch in der unserem Evangelium eigentümlichen Be=

zeichnung Jesu als „des Herrn" schlechthin (Luk. 7, 13; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 18, 6; 22, 31. 61).

§ 139. Das Evangelium Johannis.

1. Unser viertes Evangelium bezeichnet sich selbst als von einem Augenzeugen geschrieben (Joh. 1, 14; 19, 35; vgl. I Joh. 1, 1—3), und es enthält zugleich in dem nach dem Tode des Johannes von seinen Schülern in seinem Sinn und Geist hinzugefügten Anhange K. 21 ein Zeugnis von unmittelbaren Zeitgenossen, daß eben der Apostel Johannes der Verf. unseres Evangeliums ist. Hiezu stimmt auch die anschauliche Lebendigkeit und Ausführlichkeit mancher Erzählungen unseres Evangeliums (z. B. K. 1. 2. 4. 9. 11 und die ganze Leidensgeschichte), wie seine genaue Kenntnis des jüdischen Landes und jüdischer Gebräuche und Anschauungen (z. B. 2, 6; 4, 9. 11; 5, 2; 7, 22 f; 9, 2 f; 11, 18; 19, 40). Ferner die eigentümliche Art, wie der Apostel Johannes im Evangelium niemals mit Namen genannt und doch unverkennbar auf ihn hingedeutet wird (1, 37. 40; 13, 23; 18, 15 f; 19, 26; 20, 2 ff; 21, 7. 20). Endlich spricht dafür auch die nicht anzuzweifelnde kirchliche Überlieferung, daß Johannes nach dem Tode des Paulus und beim Ausbruch des jüdischen Krieges nach Kleinasien gegangen sei und von Ephesus aus die dortigen verwaisten Gemeinden bis zu seinem eigenen Tode geleitet habe (§ 187, 2). Eben diese kleinasiatischen Gemeinden sind es denn auch zunächst, für welche Johannes am Schlusse seines Lebens und am Ende des ersten Jahrhunderts sein Evangelium als sein geistiges Vermächtnis geschrieben hat.

2. So ist unser Evangelium von vornherein kein Missionsevangelium für Anfänger im Christentum, sondern es ist eine Schrift für längst Gläubige, bei denen die gewöhnliche Gemeindeüberlieferung über das Leben Jesu als ihnen sonst hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden konnte. Seinerseits benützt auch Johannes nicht diese Gemeindeüberlieferung, obwohl er sie selbstverständlich kennt. Vielmehr schöpft er aus seinen eigensten Erinnerungen, und zwar so, daß er diesen eben das entnimmt, was ihm selbst für sein inneres Leben am wichtigsten und bedeutsamsten geworden war und was er darum auch seinen Gemeinden besonders wichtig und bedeutsam machen will (§ 135, 2). Diese von Anfang an so durchaus persönliche Stellung des Johannes zu seinem

Herrn und dessen Zeugnissen hatte denn auch zur Folge, daß alles, was der Apostel davon zu Herzen faßte und vorzugsweise behielt, mit seinem innersten Selbst verschmolz und so unwillkürlich die eigentümliche Färbung seiner von diesem Inhalt erfüllten und beherrschten Persönlichkeit annahm. Daraus erklärt sich insbesondere auch die verhältnismäßige Freiheit, mit der Johannes die Reden Jesu wiedergiebt. Denn er trägt sie in sich nicht sowohl nach ihrem unmittelbaren, streng geschichtlichen Wortlaut, sondern nach ihrem vollen und tiefsten Sinn, wie der Herr selbst seiner Verheißung gemäß sie durch seinen Geist seinem Apostel aufgeschlossen (vgl. 2, 22; 12, 16; 16, 12—14. 25 f). Ein Beweis hiefür ist auch die nach Gedanken und Worten wesentlich gleiche Art, wie in unserem Evangelium nicht bloß Jesus, sondern auch die andern neben ihm redend eingeführten Personen (der Täufer Johannes, verschiedene Apostel und der Evangelist selber) sich äußern (vgl. Joh. 3, 14—21. 27—36; 6, 68 f; 14, 8. 22; 16, 29 f und den ganzen ersten Johannisbrief).

3. Den einheitlichen Gesichtspunkt, unter welchen Johannes dabei alles einzelne stellt, wie den Zweck, um deswillen er überhaupt sein Evangelium schreibt, spricht er selbst namentlich im Eingang und Schluß des Evangeliums (1, 1—18; 20, 31) aus. Hienach will er die stufenweis fortschreitende Offenbarung und Verklärung Jesu Christi, als des eingebornen Sohnes Gottes voller Gnade und Wahrheit darlegen, wie derselbe sowohl gegenüber den Ungläubigen als gegenüber den Seinen immer herrlicher und siegreicher als das Leben und Licht der Welt sich bezeugt, den Ungläubigen zum verdammenden Gericht, den Seinen aber zum beseligenden Genusse seiner Gemeinschaft und seines ewigen Lebens (vgl. besonders 1, 9—14; 2, 11; 3, 16—21; 5, 19 ff; 6, 35 ff. 64—71; 7, 37—39; 8, 12 ff; 9, 39 f; 10, 26 ff; 12, 23—32; 13, 31 f; 14, 6; 15, 1 ff. 14 ff; 17, 1—6. 21 ff). Dieses Bild des in der Welt erschienenen und nun zu seiner Verklärung gekommenen Gottessohnes, das seines eigenen Lebens Licht und Kraft geworden, will Johannes jetzt auch seinen Gemeinden hinterlassen. Denn auch sie sollen im Glauben an diesen Gottessohn das Leben haben (20, 31) und zugleich in jenem Bilde die sicherste Schutzwehr finden gegen den drohenden und bereits beginnenden Ansturm gefährlicher Irrlehrer (vgl. § 207, 1). Es handelt sich somit in

unserem Evangelium schließlich um wenige, aber zentrale Grundgedanken, die sowohl der Darstellung des Werkes Jesu als der (allerdings besonders hervortretenden) Darstellung seiner Reden ihr eigentümliches (weder philosophisch-spekulatives noch praktisch-gesetzliches, sondern) tiefmystisches Gepräge verleihen. Auch das Verhältnis zum alten Bund wird in dieser Weise auf den einfachsten und zugleich umfassendsten Ausdruck gebracht in Stellen wie 1, 17; 5, 45 ff; 6, 32. 49 f; 8, 56, mit offenbar geflissentlichem Absehen von allen mehr untergeordneten Einzelfragen des Gesetzes und vollends der Satzungen der Schriftgelehrten und Pharisäer. (Vgl. auch die ganz allgemeine Bezeichnung der ungläubigen Gegner Jesu mit dem Namen: „die Juden" oder „die Welt", was zugleich darauf hinweist, daß zur Zeit, als unser Evangelium geschrieben wurde, die Scheidung zwischen der Gemeinde des Herrn und der großen Masse des jüdischen Volkes endgültig vollzogen war.)

4. Das Evangelium zerfällt in drei Teile: a) K. 1—6: Jesu Offenbarung in der Welt (in Judäa, Samaria und Galiläa); b) K. 7—12: Jesu Kampf mit der Welt; c) K. 13—20: Jesu Hingang aus der Welt und Verklärung in den Seinen (wobei übrigens K. 5 und 6 einerseits und K. 11 und 12 andererseits je den Übergang vom ersten zum zweiten und vom zweiten zum dritten Teile vermitteln). Mit diesem gleichsam dramatischen Fortschritt des Evangeliums hängt dann auch noch weiter ein Doppeltes zusammen: einerseits die bestimmtere Unterscheidung der Zeitfolge (der drei Jahre) des Lebens und Wirkens Jesu; andererseits die Bevorzugung des judäischen Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu vor dem galiläischen, (weil nur in Judäa und Jerusalem sein Kampf mit den ungläubigen „Juden" zur Entscheidung kommen kann).

Zweites Kapitel.

Die Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu.

§ 140. Die Kindheit Jesu.

1. Über die Kindheitsgeschichte Jesu finden wir einzelne Angaben nur bei Matthäus und Lukas, — bei jenem, weil dieselbe besonders viele Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen darbot, — bei diesem gemäß seinem Streben, alles möglichst voll-

ständig von den ersten Anfängen an zu geben. Markus läßt Jesum sofort als fertigen Gotteshelden auftreten, Johannes geht noch über seine menschlichen Anfänge zurück auf sein vorzeitliches Dasein. Die Kindheitsgeschichte bildete so jedenfalls keinen Bestandteil der öffentlichen und gewöhnlichen Gemeindeüberlieferung, sondern ihre Kenntnis blieb auf engere Kreise beschränkt (vgl. Luk. 2, 19. 51).

2. Auch die beiden Berichte des Matthäus und Lukas stammen nicht aus derselben Quelle, sondern sind von einander unabhängig. Denn nach Lukas wohnen die Eltern Jesu ursprünglich in Nazareth (1, 26 f) und werden erst durch einen besondern Anlaß (2, 1 ff) nach Bethlehem geführt, das sie auch nach der Darstellung des Kindes im Tempel sofort wieder verlassen, um nach Nazareth zurückzukehren (2, 22 f. 39). Nach Matthäus dagegen kommen sie erst nach Nazareth, nachdem sie mindestens ein Jahr in Bethlehem sich aufgehalten und ihre Absicht, von Ägypten nach Bethlehem zurückzukehren und dort sich bleibend niederzulassen, vereitelt war (Matth. 2, 1; 2, 16. 22 f). Die beiderseitigen Berichte lassen immerhin eine Vereinigung zu in folgender Ordnung der Ereignisse: Ankündigung der Geburt Jesu in Nazareth; Reise Josephs und der Maria von Nazareth nach Bethlehem; Geburt und Beschneidung Jesu in Bethlehem; Darstellung in Jerusalem; einjähriger Aufenthalt in Bethlehem als der Davidsstadt; Ankunft der Magier; Flucht nach Ägypten und Rückkehr (nicht nach Bethlehem, sondern) nach Nazareth. Aber offenbar hat hiebei keiner der beiden Berichterstatter von dem, was der andere eigentümliches bringt, etwas gewußt, so daß Ungenauigkeiten bei jedem sich finden.

3. Im einzelnen erscheint Jesus bei seiner Geburt (nach Lukas) als derjenige, der trotz seiner auch jetzt schon hervorleuchtenden Herrlichkeit (Luk. 2, 9. 13) doch um unsertwillen arm und niedrig geworden ist (V. 7; vgl. II Kor. 8, 9), und dessen Geburt, wie ihr das Gebot der stolzen Weltmacht dienen muß (V. 1), auch der ganzen Welt zu gute kommt (V. 14), ja zur Wiedervereinigung von Himmel und Erde führt (V. 13; vgl. Kol. 1, 20). In seiner Beschneidung und Darstellung (bei Lukas) wird er unter das Gesetz gethan und in die Gemeinschaft des alttestamentlichen Bundesvolkes aufgenommen (Luk. 2, 21 f; vgl. Gal. 4, 4 f), um dadurch der Trost und die Freude zuvörderst des verborgenen Restes der in Israel auf die Erlösung Wartenden zu werden (V. 25 f. 38). Die

Erscheinung der Magier endlich (bei Matthäus) zeigt, wie er von den Erstlingen und Vertretern auch der Heidenwelt gesucht und geehrt wird (Matth. 2, 2. 10 f), während allerdings das fleischliche Israel (Jerusalem mit seinem König) vor ihm nur erschrickt (V. 3), ja ihn geradezu nötigt, die Davidsstadt zu verlassen und als „Nazarener" schon zum voraus seinem Volke zum Ärgernis zu werden (V. 22 f).

Anmerk. 1. Maria mit ihrem demütig einfältigen Glauben (Luk. 1. 38. 48) und Joseph mit seiner ernsten, gesetzestreuen Frömmigkeit (Matth. 1, 19. 24) waren jedenfalls zu ihrer Zeit die würdigsten und für die menschliche Erziehung des Erlösers geeignetsten Glieder des auserwählten Volkes.

Anmerk. 2. Die beiden Geschlechtsregister Matth. 1, 1—17 und Luk. 3, 23—38, von welchen (entsprechend dem allgemeinen Zwecke der beiden Evangelien) das erstere nur bis auf Abraham, das zweite bis auf Adam zurückgeht, weichen durchaus und zwar schon vom ersten Gliede hinter Joseph an von einander ab. Die wahrscheinlichste Ausgleichung dieses sonst unlösbaren Widerspruchs liegt immerhin in der Annahme, daß Matthäus den Stammbaum des Joseph giebt, dagegen Lukas, der in 3, 23 Joseph ausdrücklich von der Zahl der wirklichen Vorfahren Jesu ausschließt, den der Maria. Hienach wäre denn Jesus ein „Sohn Davids" (Matth. 22, 42 f; Apostelg. 2, 30; Röm. 1, 3; II Tim. 2, 8; Off. 5, 5; 22, 16) sowohl von mütterlicher Seite (kraft seiner natürlichen Abstammung) als von väterlicher (kraft rechtlicher Adoption).

Anmerk. 3. Da Jesus noch zu Lebzeiten Herodes des Gr. geboren ist, der im Jahr 4 vor unserer (erst im 6. Jahrhundert aufgekommenen) Zeitrechnung starb, so fällt die Geburt Jesu in Wahrheit nicht in das erste Jahr unserer Zeitrechnung, sondern in das 4. oder 5. Jahr vor Beginn derselben. Bei der Zeitbestimmung Luk. 2, 1 f ist nicht zu denken an die Apostelg. 5, 37 erwähnte Steuereinschätzung, die allerdings unter dem Prokonsulate des Cyrenius (Quirinius) durch denselben vorgenommen wurde, aber erst 14 Jahre später. Die in Luk. 2, 1 f erwähnte „Schatzung" scheint vielmehr nur eine von Augustus angeordnete gewöhnliche Volkszählung gewesen zu sein, die vielleicht gleichfalls von Quirinius geleitet wurde, aber nicht in der Eigenschaft eines Prokonsuls von Syrien (was damals Quintilius Varus war) sondern in der Eigenschaft eines außerordentlichen kaiserlichen Kommissärs.

§ 141. Die Jugend Jesu.

1. In dem einzigen Ereignisse aus der Jugendzeit Jesu, das uns ausführlich erzählt ist, nämlich seinem ersten Festbesuche

in Jerusalem (Luk. 2, 41 ff), ist das Bedeutsamste das Wort, das V. 49 von ihm berichtet wird. In demselben spricht es nämlich Jesus zum erstenmal (V. 50) in der kindlichsten Weise wie etwas sich von selbst Verstehendes aus, daß er in einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott „als seinem Vater" stehe — auch im Unterschiede von seinen menschlichen Eltern.

2. Im übrigen war nach Luk. 2, 40. 52 seine leibliche und geistige Entwicklung zwar einerseits eine ganz einzig vom heiligen Geist bestimmte, darum auch einzigartig reine, heilige und harmonisch gesunde. Aber andererseits war sie doch zugleich eine so menschlich natürliche, daß sie in keiner Weise etwas Auffallendes darbot weder durch vorzeitige Wunder (nach den Fabeln der apokryphischen Evangelien; vgl. dagegen Mark. 6, 2; Joh. 2, 11), noch durch besondere (ascetische) Strenge und einsiedlerisches Leben (nach dem Beispiel des Täufers Johannes vgl. Luk. 1, 80; Matth. 11, 18 f). Als „erstgeborner Sohn" seiner Mutter (Luk. 2, 7) führte er vielmehr ein stilles, verborgenes, aber durchaus nicht absonderliches Leben im Kreise zahlreicher Geschwister (Mark. 6, 3) und wurde nach dem (ohne Zweifel schon vor seinem öffentlichen Auftreten erfolgten) Tode Josephs durch seiner Hände Arbeit auch der Versorger der Seinigen (Mark. 6, 3). Eine Schriftgelehrtenbildung d. h. einen Unterricht durch Schriftgelehrte oder gar eine berufsmäßige Ausbildung zum Schriftgelehrten erhielt er nicht, außer soweit sie jeder Israelite erlangen konnte durch regelmäßigen Besuch des Synagogalgottesdienstes und der Feste in Jerusalem, der auch bei Jesu vorauszusetzen ist (Luk. 4, 16). Um so mehr wurde ihm aber das geschriebene Wort Gottes sowohl durch die treue Unterweisung des elterlichen Hauses (und den Besuch der Synagoge) als durch eigenes fleißiges Lesen und Forschen darin von Jugend auf durchaus vertraut. Und der Geist seines himmlischen Vaters erschloß ihm unmittelbar, auch ohne menschliche Gelehrsamkeit, den eigentlichsten und tiefsten Sinn der Schrift besser, als alle jüdischen Schriftgelehrten vermocht hätten. Als seiner gewöhnlichen Sprache bediente er sich seiner aramäischen Muttersprache (vgl. Mark. 5, 41; 7, 34; 15, 34); aber sicherlich verstand er wie fast alle Galiläer auch das Griechische.

Drittes Kapitel.

Die Voraussetzungen und Vorbereitungen des öffentlichen Auftretens Jesu.

§ 142. Der Täufer Johannes.

1. Die erste Vorbereitung des öffentlichen Auftretens Jesu lag in dem Wirken Johannes des Täufers, der sich selbst als den Wegbereiter Jesu weiß und bekennt (Joh. 1, 22 f). Nach einer ernsten, unter den Entsagungen des Nasiräats und in der Einsamkeit der Wüste zugebrachten Jugend (Luk. 1, 15. 80) tritt dieser nämlich nach dem Befehl Gottes (Luk. 3, 2), in bewußter Erfüllung der Weissagungen Jes. 40, 3 f u. Mal. 4, 5 f (vgl. Matth. 3, 3; Mark. 1, 2 f; Luk. 3, 4 f vgl. 1, 17; Matth. 11, 14; 17, 11 f), mit der prophetischen Predigt der Buße unter seinem Volke auf. Aber während seine Bußpredigt im übrigen ganz die Art der altprophetischen Bußzeugnisse an sich trägt, liegt das Eigentümliche und der Schwerpunkt seiner Predigt eben darin, daß er sie ausdrücklich auf die Botschaft gründet: Das Reich Gottes sei jetzt unmittelbar nahe und im Erscheinen begriffen (Matth. 3, 2); dieses Reich Gottes und seine Offenbarung werde aber zum Heile allein denen ausschlagen, welche sich durch ernste Buße und Sinnesänderung seines Segens würdig gemacht; dagegen alle andern, auch wenn sie dem Fleische nach von Abraham abstammen, ja diese bloß fleischlichen Kinder Abrahams zuerst, werden nur von dem mit dem Erscheinen des Reiches Gottes verbundenen Gerichte ereilt werden (Matth. 3, 7—12; Luk. 3, 7 ff). Freilich nicht er (Johannes) selbst werde dieses Gottesreich aufrichten, sondern das werde vielmehr ein nach ihm kommender Größerer thun (Matth. 3, 11 f; Mark. 1, 7 f; Luk. 3, 15—17; Joh. 1, 20. 30). Diesen Größeren kennt allerdings Johannes zuerst selbst noch nicht; aber später, nachdem er denselben bei seiner Taufe kennen gelernt, weist er auch auf ihn ausdrücklich mit klarem Zeugnisse hin (Joh. 1, 6. 8. 26 f. 30—34).

2. Das alles unterstützt nun aber Johannes nicht nur durch seine (an Elias erinnernde) äußere Erscheinung (Matth. 3, 4 vgl. II Kön. 1, 8 und Matth. 11, 8. 18), sondern auch noch insbesondere durch seine Taufe. Dieselbe knüpft zwar an alttestamentliche Vorbilder und Weissagungen an (II Mos. 19, 14; 40, 12 f; III Mos.

14, 8 f; Ezech. 36, 25 ff), ist aber doch schließlich etwas dem Johannes Eigentümliches, von ihm zuerst Angewandtes, ihm unmittelbar von Gott Befohlenes (Joh. 1, 33; Matth. 21, 25; vgl. auch den Namen „Täufer"). Er selbst unterscheidet diese Wassertaufe bestimmt von der erst zukünftigen Geistestaufe (Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16; Joh. 1, 33). Sie ist ihm zunächst nicht mehr als ein äußeres, sinnbildliches Zeichen, durch dessen Übernahme der, der sich taufen läßt, sowohl seine Bereitwilligkeit zu der geforderten Sinnesänderung, als seine gläubige Hoffnung auf das Kommen des verkündigten Gottesreiches kund gab (Matth. 3, 6. 11; Mark. 1, 4; Apostelg. 13, 24; „Taufe der Buße"). Sofern da freilich eben diese Wassertaufe nicht von Menschen, sondern von Gott stammt (Matth. 21, 25 ff), ist sie doch andererseits kein bloßes, leeres Zeichen, sondern sie gewährt denen, die sie im rechten Sinne übernehmen, zugleich eine göttliche Bürgschaft ihres Anteils an allen Segnungen des herannahenden Gottesreiches, insbesondere an der zukünftigen Geistestaufe.

3. Die Wirksamkeit des Johannes währte ungefähr ein Jahr lang, da er auch noch nach dem Auftreten Jesu seine vorbereitende Thätigkeit fortsetzte (Joh. 3, 22 ff) bis zu seiner Gefangenschaft auf der Feste Machärus (im Süden des Ostjordanlandes). Und obwohl er selbst keine Wunder that und thun sollte (Joh. 10, 41), rief er doch durch sein einfaches Zeugnis in Wort und Taufe eine Zeitlang eine gewaltige geistliche Bewegung und Erweckung unter seinem Volke hervor (Matth. 3, 5—7; 11, 12; Mark. 1, 5). Das Ende war freilich auch bei ihm, daß der eigentliche Zweck seines Kommens nur bei verhältnismäßig wenigen, und gerade bei den maßgebenden Führern des Volkes am wenigsten, erreicht wurde und die anfängliche Begeisterung überhaupt bald wieder erkaltete (Matth. 11, 18; 17, 12; 21, 25. 32; Joh. 5, 35). Sein eigenes vorübergehendes Schwanken (Matth. 11, 2 f) wurzelte in der irrigen Voraussetzung, daß das von ihm angekündigte Reich Gottes mit dem Erscheinen des Messias sofort in seiner ganzen Herrlichkeit hervortreten müsse und nicht bloß in dem bestehen könne, was er von Jesus bisher vernommen. Deshalb giebt ihm Jesus zu bedenken, das Wunderthun und Predigen gehöre nach der Schrift (Jes. 35, 5 f; 61, 1) immerhin auch zur Wirksamkeit des Messias als sein erstes und nächstes Werk; das Weitere jedoch sei dadurch nicht ausgeschlossen, sondern werde

zu seiner Zeit schon auch nachfolgen (Matth. 11, 4—6). Johannes war und blieb trotzdem auch nach dem Zeugnisse des Herrn nicht nur ein wahrer Prophet, sondern sogar der größte aller Propheten des A. T., weil er das Reich Gottes und die Erscheinung des Messias nicht nur als Zukünftiges, sondern als etwas bereits Gegenwärtiges verkündigen durfte.

Anmerk. 1. Von der vorbereitenden Wirksamkeit des Täufers Johannes erzählen sämtliche vier Evangelien; nur die Synoptiker mit vorherrschender Betonung seiner Bußpredigt und Bußtaufe, Johannes dagegen mit ausschließlicher Hervorhebung seines Zeugnisses von Jesu.

Anmerk. 2. Das äußere Auftreten des Täufers erinnert allerdings nach einzelnen Seiten an die jüdische Sekte der Essäer, welche nach Art der späteren Mönchsorden in geschlossenen Gesellschaftshäusern (teils in der Wüste teils aber auch in Städten) mit frommen Übungen und friedlicher Handarbeit beschäftigt lebten. Dieselben verbanden in höchst eigentümlicher Weise mit streng pharisäischem Judentum Grundsätze der pythagoräischen Philosophie und der persischen Religion (unbedingter Gehorsam gegen die Obern; schärfste Absonderung von den nicht zum Orden Gehörenden; Gütergemeinschaft; Ehelosigkeit; peinliche levitische Reinigkeit mit wiederholten täglichen Waschungen; fleißige Handarbeit, aber ohne Beteiligung am Handel; Verbot des Eides, des Kriegsdienstes, der Tieropfer; Geheimlehre über das Verhältnis von Leib und Seele und die Abstufungen der Engelwelt mit feierlichem Eide der Geheimhaltung ꝛc). Von dieser essäischen Art unterscheidet sich aber Johannes aufs augenscheinlichste schon durch die ganze rückhaltlose Offenheit seiner Predigt wie dadurch, daß er weit entfernt ist, die strenge äußere Enthaltsamkeit, die er sich selbst auferlegt, auch von andern zu fordern. Überdies ist seine Taufe etwas völlig anderes als die bloß auf levitische Reinigkeit abzielenden Waschungen der Essäer. Noch verkehrter ist es freilich, sogar auch Jesus in irgend welche Beziehung zum essäischen Geheimbunde zu bringen, während allerdings bei einzelnen Irrlehrern der apostolischen Kirche essäische Einflüsse kaum zu verkennen sind (§ 198, 1).

§ 143. Taufe und Versuchung Jesu.

1. Als Jesus an den Jordan kam, um sich von Johannes taufen zu lassen, (Matth. 3, 13), da war er durch des Vaters Offenbarung seines messianischen Berufes bereits klar und zweifellos gewiß. Wenn also in seiner Taufe beide, er und Johannes, „alle Gerechtigkeit erfüllen“ sollen (Matth. 3, 15), so kann dies nur heißen: Jesus erkennt in der Sendung und Taufe

des Johannes den von Gott selbst verordneten Weg der Vorbereitung auf sein eigenes Kommen thatsächlich an; und Johannes soll das Ziel und den Höhepunkt seiner vorbereitenden Wirksamkeit eben darin finden, daß er den, dem er den Weg bereitet, nun zuletzt auch zu seinem Amte weiht und (als der Freund des Bräutigams Joh. 3, 29) gleichsam in dasselbe einführt. Indem Jesus sich gleich den andern Frommen in Israel der Taufe des Johannes unterwirft, bedeutet das doch bei ihm etwas anderes als bei jenen. Denn er kann sich nicht nur nicht zu eigener Buße taufen lassen, sondern er kann sich auch nicht nur im allgemeinen zum Glauben an das Herannahen des Reiches Gottes bekennen (§ 142, 2). Er muß letzteres vielmehr in seiner Weise thun, wie nur er es kann, nämlich als der, der selbst berufen ist, das von Johannes angekündigte Reich Gottes mit seiner wahrhaftigen Geistestaufe zu bringen und aufzurichten. Und so vollzieht sich denn eben in der Taufe Jesu die erste volle Selbsthingabe des Sohnes an den Vater. Der Sohn stellt sich hier dem Vater dar als zur Übernahme des ihm befohlenen Werkes und zur Darangabe seines eigensten Lebens an und für diesen seinen Beruf unbedingt und völlig bereit und willig. Deshalb wird ihm auch als Antwort des Vaters nicht nur die Bezeugung des göttlichen Wohlgefallens über diese seine Bereitwilligkeit zuteil, sondern auch die göttliche Ausrüstung mit den zu seinem Amte nötigen Geisteskräften (Matth. 3, 16 f; Joh. 1, 32 f; 3, 34). Dies war zunächst für Jesus selbst seine göttliche Amtsweihe. Aber es lag darin auch für den Täufer eine höchst bedeutsame Offenbarung, die ihn allein zu dem bestimmteren Zeugnisse, mit dem er von nun an auf Jesus hinwies, befähigte und berechtigte (Joh. 1, 31—34).

2. Auf die Amtsweihe folgt aber bei Jesu sofort die ihm gleichfalls von Gott verordnete und auferlegte Amtsprobe in seiner Versuchung (Matth. 4, 1; Mark. 1, 12; Luk. 4, 1). Er soll hier ein für allemal klar und bewußt Stellung nehmen zu den verschiedenen Abwegen, die ihm schon durch seinen Beruf nahegelegt sind und ihm nun — nach göttlicher Zulassung wie beim ersten Menschenpaare — auch von außen her durch den Argen noch geflissentlich nahegebracht werden. Im einzelnen handelt es sich bei den zwei ersten Versuchungen (Matth. 4, 3—7) um einen möglichen Mißbrauch der ihm verliehenen Gotteskräfte — teils im

eigenen sinnlich-selbstischen Interesse, teils zu fleischlich äußerlicher Aufregung und Gewinnung der Volksmassen. Bei dem dritten Anlaufe dagegen (Matth. 4, 8 f) handelt es sich für ihn um die Möglichkeit, statt ein wahrhaftiges Gottes- und Himmelreich mit den ihm vom Vater gewiesenen Mitteln auf dem Wege des Gehorsams und der Hingabe seiner selbst, vielmehr ein irdisch glänzendes Weltreich nach dem Sinne der großen Menge zu gründen auf dem für ihn leichtesten und bequemsten Wege durch Anbequemung und Huldigung an den Geist der Welt und ihres Fürsten. All diese Versuchungen überwindet aber der Herr durch die Einfalt des Glaubens, mit dem er unbeirrt bei dem Gelöbnis seiner Taufe beharrt, — bei dem Gelöbnis, sich, gleichviel welchen Weg ihn sein Vater im einzelnen führen möge, in seinem Berufe durch nichts anderes leiten zu lassen, als durch seines Vaters Wort und Willen.

Anmerk. 1. Nach Luk. 3, 23 war Jesus beim Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit „ungefähr" 30 Jahre alt. Genauer war Jesus damals wohl schon 32—33 Jahre alt, da Herodes im Jahr 750 der Stadt Rom starb und das 15. Regierungsjahr des Tiberius Luk. 3, 1) das Jahr 782 war. Andere freilich rechnen den Beginn der Regierung des Tiberius schon von 765 oder der Zeit seiner Mitregierung mit Augustus, in welchem Falle als das 15. Jahr des Tiberius das Jahr 780 und somit für Jesus bei seinem Auftreten nur ein Alter von 30—31 Jahren anzunehmen wäre.

Anmerk. 2. Der Vorgang der Versuchung ist nicht aufzufassen als etwas in der gewöhnlichen äußern Sinnenwelt Geschehenes, was schon durch Matth. 4, 8 ausgeschlossen ist. Das Ganze ging vielmehr ohne äußerliche Ortsveränderung in der Wüste vor, in ähnlicher Weise wie bei dem, was in Ezech. 8, 3; 11, 1. 24; Offb. 4, 1 ff; 17, 3; 21, 10 &c berichtet ist. Was so „im Geiste" geschieht und erlebt wird, ist darum in seiner Art nicht weniger wirklich, als was in der Sinnenwelt geschieht. Es ist auch nichts bloß Subjektives, als wären die versuchlichen Gedanken aus Jesu eigenem Geist gekommen. Vielmehr sind die Versuchungen auf eine allerdings für uns unvorstellbare Weise von außen an Jesum gebracht worden.

Viertes Kapitel.

Die Wirksamkeit Jesu im allgemeinen.

§ 144. Zeitdauer derselben.

1. Nach den Synoptikern hat Jesus seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa begonnen, und zwar (wenigstens nach Matthäus

und Markus) erst nach der Gefangennahme des Täufers (Matth. 4, 12 ff; Mark. 1, 14; vgl. Luk. 4, 14 f). Nach dem Evangelium Johannis dagegen hat Jesus schon längere Zeit vor der Gefangenschaft des Täufers öffentlich gewirkt (Joh. 3, 24), und zwar teils in Judäa (Joh. 1, 37 ff; 2, 13—4, 3) teils in Galiläa (Joh. 2, 1—12). Ebenso erzählen wenigstens Matthäus und Markus ausdrücklich nur von Einer Reise Jesu von Galiläa nach Judäa und Jerusalem (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1), und auch bei Lukas findet sich trotz wiederholter Beziehung auf eine Reise nach Jerusalem (Luk. 9, 51; 13, 22; 17, 11; 18, 31) jedenfalls keine irgend klare und bestimmte Unterscheidung verschiedener Reisen dorthin. Das Evangelium Johannis dagegen unterscheidet klar und bestimmt nicht nur verschiedene Reisen Jesu nach Judäa und Jerusalem (Joh. 2, 13; 5, 1; 7, 10; 12, 12), sondern auch mindestens drei in die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu fallende Passahfeste, von welchen Jesus nur eines (das in 6, 4) nicht besucht hat (Joh. 2, 13; 6, 4; 13, 1). Dies erklärt sich bei den Synoptikern aus ihrer volkstümlichen Einteilung in das galiläische und judäische Evangelium (§ 135, 2), wogegen Johannes mit Rücksicht auf die stufenmäßige Entwicklung des Kampfes Jesu mit den „Juden" die Zeitordnung stärker betont (§ 139, 4).

2. Während so aus den Synoptikern über die Dauer der Wirksamkeit Jesu nichts Sicheres sich ergiebt, muß dieselbe nach der Darstellung des Johannes, wenn drei Osterfeste in diese Zeit hineinfallen, jedenfalls über zwei Jahre gedauert haben. Ja wenn das in Joh. 5, 1 genannte „Fest der Juden" auch ein Passah ist (und nicht vielmehr, wie die meisten meinen, nur das Purimfest oder ein anderes Jahresfest), so wäre sogar eine Zeit von über drei Jahren anzunehmen. Auf eine mehr als einjährige Zeit der Wirksamkeit Jesu und ein wiederholtes Auftreten desselben in Judäa und Jerusalem scheinen übrigens auch unwillkürlich verschiedene Stellen der Synoptiker hinzuweisen wie Matth. 23, 37; Luk. 13, 7; Mark. 14, 49; Luk. 10, 38 ff; Matth. 26, 18; 27, 57 ff.

Anmerk. Eine genaue zeitliche Anordnung und Einreihung alles einzelnen im Leben und Wirken Jesu ist eben wegen der zum Teil mehr sachlichen als zeitlichen Anordnung der Synoptiker unmöglich. Wir bescheiden uns daher, einen ganz allgemeinen chronologischen Umriß der Wirksamkeit Jesu vorauszuschicken und sodann die wichtigsten Hauptpunkte

derselben nicht nach der Zeitfolge, sondern nach ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit gruppiert darzustellen.

§ 145. Allgemeiner chronologischer Umriß der Wirksamkeit Jesu.

1. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu läßt sich am passendsten einteilen in drei Abschnitte: a) von seiner Taufe und Versuchung bis zur Gefangennahme des Täufers (1/4—1/2 Jahr); b) seine (im ganzen) zusammenhängende Wirksamkeit in Galiläa (5/4 Jahre); c) seine zusammenhängende Wirksamkeit in Judäa und Peräa bis zum Ende (1/2 Jahr).

2. Vom ersten Abschnitt (bis zur Gefangennahme des Täufers) wissen wir, was wir wissen, nur aus dem Evangelium Johannis (Joh. 1, 35—4, 43). Es fallen in diese Zeit: die Anknüpfung der ersten Bekanntschaft mit seinen Jüngern (1, 35—51); die Rückkehr von Judäa nach Galiläa (1, 43); das erste Wunder in Galiläa (2, 1—12); die Reise zum ersten Osterfest nach Jerusalem (2, 13); die erste Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa (2, 13—4, 3); endlich die Rückreise Jesu von Judäa durch Samaria nach Galiläa (4, 4—43). Dieser erste Abschnitt hatte nach Joh. 3, 22 ff; 4, 1 f zum Teil noch den Charakter einer Fortsetzung der vorbereitenden Wirksamkeit des Täufers.

3. Von dem jedenfalls längsten (je nach der Fassung von Joh. 5, 1 1 1/4 oder 2 1/4 Jahre dauernden) zweiten Abschnitte, nämlich der zusammenhängenden Wirksamkeit Jesu in Galiläa erzählen am ausführlichsten die Synoptiker (Matth. 4, 12 bis K. 18; Mark. 1, 14 bis K. 9; Luk. 4, 14—9, 50 bzw. bis 18, 30). Johannes, der hauptsächlich die judäische Wirksamkeit schildert, beschränkt sich hier auf Weniges (Joh. 4, 43—54 u. K. 6), berichtet aber K. 5 von einem kurzen Besuch Jesu in Jerusalem, der in diese Zeit hereinfällt (wahrscheinlich in die Zeit der Abwesenheit der Jünger infolge ihrer Aussendung Matth. K. 10). Erst als diese lange galiläische Arbeit schließlich doch nur zu einer wachsenden Abkehr nicht bloß der Volksmassen, sondern auch der Mehrzahl der bereits gewonnenen Anhänger führt (Matth. 11, 16—24; 13, 12 ff; Joh. 6, 60—66), zieht Jesus sich während des Restes seines galiläischen Aufenthalts mehr und mehr von der Öffentlichkeit zurück und widmet sich vorwiegend der Unterweisung und Erziehung des ihm treu gebliebenen engsten Kreises seiner Jünger (Matth. 15, 21; 16, 13 ff; Mark. 9, 30 ff; vgl. Joh. 6, 67 ff; 7, 3 f).

4. Nachdem er so in Galiläa abgeschlossen, verläßt er es endgiltig, indem er nach der synoptischen Darstellung über Peräa (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1; Luk. 18, 35) nach Jerusalem auf das (für ihn letzte) Osterfest reist. Nach der genaueren Darstellung des Johannes (K. 7—11) war indessen der Verlauf näher folgender: Jesus verläßt Galiläa, um zunächst (im September oder Oktober) aufs Laubhüttenfest nach Jerusalem zu gehen (Joh. 7, 2. 10). Dort (und wohl auch sonst in Judäa) bleibt er bis zum Fest der Tempelweihe (im Dezember, 10, 22), und nachdem in dieser Zeit der Bruch mit den „Juden" auch in Judäa sich vollendet (vgl. Joh. 7, 34. 47 f; 8, 21 f. 46 ff. 59; 9, 22. 41; 10, 26. 31. 39), zieht er sich noch 2 bis 3 Monate zu stiller, gesegneter Wirksamkeit nach Peräa zurück (10, 39—42). Von Peräa aus begiebt er sich zunächst vorübergehend zur Auferweckung des Lazarus wieder nach Judäa (11, 7), um dann nach abermaliger kurzer Verborgenheit (11, 54) zum letztenmal zur Osterzeit (März) nach Jerusalem hinaufzuziehen (12, 12).

§ 146. Aufgabe und Ziel seiner Wirksamkeit im allgemeinen.

1. Von einem voraus ausgesonnenen und gleichsam programmmäßig ausgeführten „Plane" Jesu kann freilich keine Rede sein, da Jesus in allen einzelnen Fällen sich durch den Willen seines Vaters leiten ließ. Dies schließt aber nicht aus, daß Jesus wenigstens im allgemeinen von Anfang an klar und bestimmt wußte, was er wollte und sollte. Es war dies nichts anderes als die Stiftung eines neuen Bundes oder die Aufrichtung des Reiches Gottes in der Form der Gemeinde des neuen Bundes (Matth. 16, 18 vgl. Joh. 2, 19). Die Erreichung dieses Zieles setzt allerdings den Tod und die Auferstehung des Mittlers des neuen Bundes voraus (Matth. 26, 28; Joh. 11, 51 f; vgl. Apostelg. 20, 28; Eph. 2, 13 ff); und insofern ist seine ganze Wirksamkeit vor seinem Leiden und Sterben in gewissem Sinne nur eine die Stiftung des neuen Bundes vorbereitende und für die Gemeinde des neuen Bundes erziehende.

2. Die Gemeinde des neuen Bundes sollte aber nach Gottes Ratschluß an die Gemeinde des alten Bundes oder das Volk Israel sich anschließen, und zwar so, daß das Heil zuerst zu den Juden und dann durch die Juden zu den Heiden kommen sollte (Joh. 4, 22; 10, 16). Und wenn Israel in seiner Gesamtheit als Volk dieser göttlichen Absicht entsprochen hätte, hätte das unzweifelhaft auch auf seine

äußere Lage einen Einfluß ausgeübt, zum mindesten insofern, als das vernichtende Gericht von ihm abgewendet worden wäre. Demgemäß hat sich auch Jesus im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters und um sein Volk nicht vor der Zeit zu ärgern in seiner irdischen Wirksamkeit durchaus auf das Volk Israel beschränkt (Matth. 10, 5 f; 15, 24) und nur in einzelnen besonderen Fällen hat er davon eine Ausnahme gemacht (Matth. 8,5 ff; 15,28). Freilich stellt es die Erfahrung, die er sowohl in Galiläa als in Judäa machen muß, immer deutlicher ins Licht, daß in Wirklichkeit nicht ganz Israel, sondern nur eine verhältnismäßig kleine Auswahl desselben (Joh. 9, 39; 10, 26 f; Luk. 12, 32), in Verbindung mit der gläubig das Reich Gottes aufnehmenden Menge der Heiden, die Gemeinde des neuen Bundes bilden werde, was auch Jesus selber bald und im weiteren Verlauf immer bestimmter ausspricht (Matth. 8, 10—12; 21, 43; 22, 10).

§ 147. Besondere Aufgabe in Bezug auf die Apostel.

1. Eine einzelne, aber in ihrer Art hervorragend wichtige Seite der Lebensaufgabe Jesus war die Aussonderung und Heranbildung eines engeren Kreises von Jüngern, welche imstande wären, sein Werk auch nach seinem Hingange in gewissem Sinne selbständig weiterzuführen und so als seine Mitarbeiter „in seine Arbeit zu kommen“ (Joh. 4, 38; 14, 12; 15, 27). Mit verschiedenen seiner späteren Apostel ist Jesus schon in seinem ersten Anfange bekannt geworden (Joh. 1, 35. 51), und zwei derselben, Johannes und Andreas, werden ausdrücklich als „Jünger“ des Täufers bezeichnet (Joh. 1, 35), während die übrigen (Petrus, Philippus und Nathanael) wohl nur wie andere zu Johannes gekommen waren, um sich taufen zu lassen. Von da an finden wir denn auch Jesus wie den Täufer umgeben und begleitet von „Jüngern“, welche nicht alle später Apostel geworden sind, vielmehr ab- und zugiengen und vielfach wechselten (Joh. 2, 2. 11 f. 17. 22; 4, 1 f. 8. 33 ff). Erst Matth. 4, 18 ff; 9, 9 ff (Mark. 1, 16 ff; 2, 13 ff) und Luk. 5, 1 ff. 27 ff werden einzelne der spätern Apostel auf Grund ihrer bisherigen Bekanntschaft mit Jesu in seine bleibende Nachfolge berufen (vgl. Apostelg. 1, 21 f). Und Mark. 3, 13 ff und Luk. 6, 12 ff wird endlich die Zwölfzahl der Jünger, welche im engeren Sinn Apostel heißen (Mark. 3, 14; Luk. 6, 13), vollgemacht und endgültig

abgeschlossen, was von Jesu selbst als eine für sein ganzes Werk hochbedeutsame Angelegenheit behandelt wird (Luk. 6, 12 f vgl. Joh. 17, 11 f). Die Zwölfzahl weist auf die nächste Bestimmung für Israel hin (vgl. Matth. 19, 28).

2. Sämmtliche Apostel scheinen Galiläer gewesen zu sein, wohl auch Judas Ischarioth, der nach Joh. 6, 71 (in richtiger Lesart) wie es scheint nicht unmittelbar, sondern nur durch seinen Vater Simon von Kerioth in Judäa (vgl. Jos. 15, 25) abstammte. Jedenfalls waren sie alle einfache, schlichte, unstudierte Leute aus dem Volk (Matth. 11, 25; Apostelg. 4, 13), aus der Zahl der Stillen im Lande, die auf die Erlösung Israels warteten (vgl. Joh. 1, 41. 45—49), keiner der vorhandenen Parteien angehörig, obgleich auch ihrerseits in den allgemeinen jüdischen Vorurteilen hinsichtlich der sofortigen äußeren Offenbarung des messianischen Reiches befangen. Sollten sie also im Sinne Jesu seine Knechte und Zeugen sein und werden, so mußte er selbst sie erst dazu erziehen. Daher die vielen Mahnungen, Zurechtweisungen und Verheißungen einerseits, wie die mancherlei Erweise seiner besondern Fürsorge und Leitung andererseits, die den Aposteln allein zu teil wurden (z. B. Matth. 8, 23; K. 10; 13, 10 ff; 14, 22 ff; 15, 15 ff; 16, 5 ff. 13 ff. 21 ff; 17, 1 ff. 19 ff. 25 ff; 18, 1 ff. 21 ff; 19, 25 ff; 20, 17 ff. 20 ff; K. 24. 25. — Mark. 10, 13 f; — Luk. 5, 1 ff; 6, 20 ff; 9, 51 ff; 11, 1 ff; 12, 22 ff; 16, 1 ff; 17, 1 ff; — Joh. 1, 51; 6, 67 ff; K. 13—17). Daher ferner die vorläufige Aussendung der Zwölfe (Matth. K. 10), die zwar zunächst zur Vervielfältigung seiner Arbeit bei herannahendem Abschlusse derselben dienen sollte (vgl. Matth. 9, 36 ff), aber doch zugleich zur ersten Erprobung und Übung der Apostel in ihrem künftigen Berufe.

§ 148. Fortsetzung.

1. In den vier Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2—4; Mark. 3, 16—19; Luk. 6, 14—16; Apostelg. 1, 13) werden die Apostel durchweg paarweise aufgezählt (vgl. Mark. 6, 7), freilich nicht immer in derselben Ordnung. Die zwei Brüderpaare, denen die drei bevorzugten Apostel angehörten, werden immer zuerst genannt, nämlich Simon und Andreas, die Söhne des Fischers Johannes oder Jonas von Bethsaida (Joh. 1, 44; 21, 15; Matth. 16, 17), und Jakobus (der ältere) und Johannes, die Söhne des Fischers Zebedäus

(von Kapernaum?) und der Salome. Die übrigen Apostel sind: Philippus von Bethsaida (Joh. 1, 44); Bartholomäus, d. h. Sohn des Tholmai, eigentlich Nathanael von Kana (Joh. 1, 45; 21, 2); Matthäus oder Levi, der Zöllner (§ 136, Anm.); Thomas der Zwilling; Jakobus (der jüngere), der Sohn des Alphäus; Judas, der Sohn des Jakobus, auch Lebbäus oder Thaddäus genannt (Luk. 6, 16 vgl. Matth. 10, 3; Mark. 3, 18); Simon (nicht von Kana, wie Luther übersetzt, sondern) der (frühere) Zelot (vgl. Luk. 6, 15; Apostelg. 1, 13), endlich Judas, der Sohn des Simon von Kerioth (Joh. 6, 71), der immer als letzter aufgeführt ist.

2. Von den meisten Aposteln erfahren wir außer den Namen nichts. Bestimmteres wird uns nur von folgenden berichtet:

a) Simon Petrus erhält den Ehrennamen Kephas (aramäisch) oder Petrus (griechisch) = Fels schon bei der ersten Begegnung mit Jesu (Joh. 1, 42), und dieser Name wird ihm, nachdem er ihn mit der That bewährt, in Matth. 16, 18 aufs neue bestätigt. Die rasch entschlossene Entschiedenheit des Glaubens und Bekennens, die ihn vor seinen Mitaposteln auszeichnet (Matth. 16, 16 f; Joh. 6, 68), muß freilich erst durch verschiedene Demütigungen von den ihr noch anhaftenden Resten eines sich vordrängenden, bloß natürlichen Selbstvertrauens und Eigenwillens geläutert werden (Matth. 14, 28 ff; 16, 22 f; 26, 33 ff; 69 ff), ehe er im rechten Sinne der Fels d. h. der hauptsächlichste menschliche Begründer der Gemeinde Christi werden kann (Matth. 16, 18).

b) Jakobus (der ältere) und Johannes nennt Jesus selbst „Donnerskinder" (Mark. 3, 17), weil sie schon von Natur etwas feurig Stürmisches hatten, das zwar auch in fleischlichen Eifer ausarten konnte (vgl. Luk. 9, 54 ff; Mark. 9, 38 ff), aber auch die Grundlage bildete für eine ganze und volle Hingabe an den Herrn und seine Sache. Wenn so insbesondere Johannes durchaus nichts sentimental Unmännliches hat, so ist er doch — verglichen mit dem Manne der That Petrus — der vorherrschend sinnige, einwärts gekehrte Apostel, dessen besondere Gabe und Stärke eben die Zurückführung der äußeren Thatsachen auf ihre tiefsten und innerlichsten Wurzeln (Prinzipien) war.

c) Thomas ist durchaus kein kalter, rationalistisch zweifelnder Verstandesmensch, sondern ein Melancholiker (Pessimist), der zu der trübsten Auffassung der Dinge neigt und davon schwer loskommt,

aber mit aufrichtiger Sehnsucht nach Wahrheit und Gewißheit verlangt (Joh. 11, 16; 20, 24 ff).

d) Judas Ischarioth endlich war, ehe der Herr ihn zum Apostel berief, gewiß schon längere Zeit zuvor sein begeisterter Anhänger gewesen und versprach wohl durch seine eigentümliche (praktische) Begabung ein besonders tüchtiges Glied des Apostelkreises zu werden. Da aber Jesus von Anfang an auch die eigentümlichen Gefahren erkannte, welche für diesen Jünger in seinem besonders stark aufs Irdische gerichteten Sinne lagen (Joh. 2, 25; 6, 64; 12, 6), wandte er ihm ohne Zweifel auch von Anfang eine besondere Aufmerksamkeit zu. Eben das aber wurde dem Judas, der sich zu einer gründlichen Bekehrung nicht entschließen konnte, mit der Zeit immer lästiger. Und als er nun vollends mit dem ihm eigenen Scharfblicke früher und klarer als die andern Apostel zur Einsicht kam, daß Jesus kein Messias nach seinem Wunsche sei und werden wolle, da glaubte er sich von Jesu geradezu in seinen höchsten Lebenshoffnungen betrogen und dadurch berechtigt, sich an ihm zu rächen. Jesus aber, der durch das Wort Joh. 6, 70 ihn vergeblich zu freiwilliger Entfernung hatte bewegen wollen, sieht eben darum in der Notwendigkeit, ihn noch länger um sich zu dulden, einen Teil des ihm auferlegten Leidens.

3. Außer den Zwölfen umgiebt auch später noch den Herrn eine wachsende Zahl von Jüngern im weiteren Sinne, von welchen in Luk. 10, 1 ff eine Anzahl von siebenzig besonders angeführt wird. Auch verschiedene Jüngerinnen werden genannt, die Jesu mehr bleibend nachfolgten und für seine äußeren Bedürfnisse sorgten (Matth. 27, 55 f; Mark. 15, 40; Luk. 8, 2 f).

Fünftes Kapitel.

Die Werke Jesu.

§ 149. Im allgemeinen.

Die Werke Jesu, von welchen in unsern Evangelien so oft die Rede ist (z. B. Matth. 11, 2; Joh. 5, 36; 7, 3; 9, 4; 10, 25. 32. 37 ꝛc), bezeichnen durchaus nicht bloß seine Wunderthaten, sondern zunächst überhaupt sein ganzes berufsmäßiges Handeln im Unterschied von seinem berufsmäßigen Reden (Luk. 24, 19; Apostelg. 1, 1). Sie

sind Werke, die ihm sein Vater gegeben d. h. sowohl befohlen als möglich gemacht hat (Joh. 5, 36; 9, 4; 14, 10) und in deren Vollbringung er alle Gerechtigkeit und allen Willen Gottes erfüllt (Matth. 3, 15; Joh. 4, 34; 8, 29; 17, 4). Gottes Wille an ihm faßt sich aber in dem Einen zusammen, daß er das Verlorene suche und selig mache (Matth. 18, 11; Luk. 19, 10; Joh. 3, 17; 6, 39 f; 12, 47). Darum bestehen schließlich auch alle Werke Jesu in dem Einen Gotteswerke: daß er, statt sich selbst zu leben und sich dienen zu lassen, vielmehr anderen dient bis zur Darangabe seines eigenen Lebens (Matth. 20, 28; Joh. 8, 50), daß er in barmherziger Heilandsliebe gerade der Ärmsten, Unreinsten und Verachtetsten vornehmlich sich annimmt (Matth. 8, 16 f; 9, 10—13. 36—38; Mark. 6, 34), ohne dabei doch des Eifers für die Ehre seines Vaters zu vergessen, den er als der „Heilige Gottes" der Sünde und Ungerechtigkeit der Menschen gegenüber beweisen muß (Joh. 2, 17; Mark. 3, 5).

§ 150. Die Wunderthätigkeit Jesu.

1. In besonderem Sinn heißen dann freilich in den Evangelien „Werke Jesu" seine Wunder, die eben darum auch als ein Hauptstück seiner Wirksamkeit seiner Lehrthätigkeit zur Seite gestellt werden (Matth. 4, 23; 9, 35; 11, 4 f). Auch sie haben zunächst selbständigen Wert als Erweisungen seines Heilandsberufes. Denn sie sind Wunder, in denen für irgend eine — wenn auch vorerst nur äußere — Not des Lebens Hilfe gewährt wird (Matth. 8, 3; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Mark. 3, 4; Luk. 7, 13; 13, 16). Ihre Hauptbedeutung liegt freilich in ihrem Verhältnis zu seiner Lehrthätigkeit, sofern sie das Zeugnis seines Wortes bestätigen und unterstützen und dadurch dem Glauben an ihn und sein Wort den Weg bereiten (Joh. 2, 11; 3, 2; 5, 36; 9, 33; 11, 42. 45; 14, 11). Zwar fordert Jesus einen gewissen Glauben an ihn („daß er solches zu thun vermöge") schon als Voraussetzung dafür, daß er überhaupt Wunder vollbringen kann (Matth. 8, 2 f. 10; 9, 28 f; 13, 58; Mark. 6, 5; 9, 23 f; Luk. 8, 48; 17, 19: Joh. 11, 26). Aber dieser zumeist noch sehr schwache und bloß aufs Äußere gerichtete Anfangsglaube kann und soll nun eben durch die Wunder auf eine höhere und geistigere Stufe erhoben werden (vgl. Joh. 9, 31 ff, 11, 24 ff). Und obwohl es immerhin

eine gewisse Unvollkommenheit des Glaubens verrät, wenn der Glaube überhaupt noch des äußeren Wunders bedarf, statt sich durch das Zeugnis des Wortes Jesu und den Eindruck seiner Persönlichkeit bestimmen zu lassen (Joh. 4, 48 vgl. V. 41 f; Joh. 20, 29), so sind doch darum auch die Wunder mit nichten gering zu achten. Vielmehr wird die Schuld des Unglaubens wesentlich dadurch vermehrt, wenn ihm Wunder geboten werden und er trotzdem in seinem Widerstreben beharrt (Joh. 10, 37 f; 15, 24; Matth. 11, 20 ff).

2. Ihren Zweck, sein Wortzeugnis zu unterstützen und dadurch Glauben an dasselbe zu wirken, konnten die Wunder Jesu freilich nur dann erfüllen, wenn man nicht bei ihrer äußeren Schale und Erscheinung stehen blieb, sondern in ihnen nach dem im vierten Evangelium üblichen Ausdruck „Zeichen" erkannte (Joh. 6, 26; 2, 11. 23; 3, 2; 4, 54 ꝛc; vgl. übrigens auch Matth. 12, 38 f; 16, 4; Luk. 23, 8 ꝛc). Zeichen oder äußere Offenbarungen eines verborgenen Innern sind nämlich die Wunder Jesu sowohl in Bezug auf seine Person als in Bezug auf sein Amt und seinen Beruf. Sie offenbaren zunächst die verborgene Herrlichkeit des Sohnes Gottes (Joh. 2, 11; 10, 25). Denn sie sind nicht bloß — wie die Wunder anderer Offenbarungsorgane — Werke seines Vaters, die derselbe ihm giebt und die er vom Vater sich erbittet (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20; Joh. 11, 41 f; Mark. 7, 34; 9, 29; Matth. 14, 19). Sondern sie sind zugleich seine eigenen Werke und Offenbarungen seines ganz einzigartigen Verhältnisses zu seinem Vater (Mark. 5, 30; Luk. 5, 17; 6, 19; Joh. 14, 20). Aber die Wunder Jesu offenbaren ferner auch das verborgene Wesen seines Amtes und Berufes. Denn die äußere Hilfe, die zunächst in ihnen geboten wird, hat in Wahrheit zugleich eine doppelte sinnbildliche Bedeutung. Sie ist einerseits ein veranschaulichendes Abbild der entsprechenden geistlichen Hilfe und Errettung, die bei Jesu zu finden ist (vgl. Joh. 6, 26 ff; 9, 39; 11, 25); sie ist aber andrerseits zugleich ein verheißungsvoller Anfang und ein verbürgendes Unterpfand der ebenfalls bei Jesu zu findenden schließlichen und völligen Erlösung auch von allem äußeren Übel, das durch die Sünde in die Welt gekommen.

§ 151. Fortsetzung.

1. Die bei weitem häufigsten Wunder Jesu sind Heilungen von allerlei leiblichen Krankheiten und Gebrechen. Dieselben sind

nicht selten durch Handauflegung oder andere äußere Berührungen vermittelt (Mark. 6, 5; Luk. 4, 40; Matth. 8, 3; 9, 29; 20, 34; Luk. 13, 13; 14, 4; vgl. Mark. 5, 23; 7, 32; 8, 22). Doch erscheint die Heilung durchaus nicht daran gebunden, da sie vielmehr häufig durch das bloße (auch in die Ferne wirkende Wort) vollbracht wird (Matth. 8, 13; 15, 28). In den paar Fällen, wo Jesus noch weitere stoffliche Mittel anwendet (Mark. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6), dient dies schwerlich zu verstärkter Überleitung der heilenden Kräfte, sondern nur zu kräftigerer (pädagogischer) Anfassung solcher Kranken, welche sonst ihn entweder nicht sehen oder nicht hören können.

2. Unter den Krankenheilungen nehmen bei den Synoptikern (besonders Markus) eine besonders bedeutsame Stelle ein die Heilungen von Besessenen (während Johannes von ihnen kein Beispiel erzählt). In Bezug auf diese Krankheit ist immerhin vieles dunkel, namentlich was ihr Verhältnis zu andern mit ähnlichen Erscheinungen auftretenden Krankheiten und ihr häufiges Vorkommen zur Zeit Jesu betrifft. Aber soviel steht jedenfalls fest, daß Jesus selbst in seinem Verhalten zu dieser Krankheit sich keineswegs bloß hergebrachten Zeitmeinungen und Wahnvorstellungen der Kranken anbequemt, sondern dieselbe klar und bestimmt von andern ähnlichen Krankheiten unterschieden und auf ein besonderes Einwirken böser Geister zurückgeführt hat (Matth. 10, 8; 17, 21; Luk. 10, 17—20; Matth. 12, 25 ff; 43 ff). Für die Annahme, daß eine besondere sittliche Entartung und Zerrüttung die Grundlage und Voraussetzung dieser Krankheit bilde, kann höchstens Matth. 12, 43 ff. angeführt werden. Daß dies aber keinenfalls immer und überall der Fall ist, folgt — abgesehen von Mark. 9, 21 — schon daraus, daß wir gerade bei Geheilten dieser Art Mahnungen wie Matth. 9, 2; Joh. 5, 14 nirgends finden.

3. Daß die drei in unsern Evangelien allein berichteten Totenerweckungen, die des Töchterleins des Jairus (bei allen drei Synoptikern), des Jünglings von Nain (nur bei Lukas) und des Lazarus (nur bei Johannes), die einzigen wirklich vorgekommenen gewesen, ist nach Matth. 10, 8; 11, 5 kaum anzunehmen. Unverkennbar findet aber in jenen drei erzählten Fällen eine Steigerung statt sowohl hinsichtlich der Dauer des Todeszustandes als hinsichtlich der Öffentlichkeit des Wunders.

4. Die sinnbildliche Bedeutung der Wunder tritt besonders

hervor bei den sog. Naturwundern Jesu: der Verwandlung des Wassers in Wein (vgl. Matth. 11, 19 f; 9, 14 f); dem Speisewunder (vgl. Matth. 6, 33); dem wunderbaren Fischzug (vgl. Matth. 4, 19); der Stillung des Sturmes (vgl. Joh. 16, 33; Matth. 16, 18); dem Wandeln auf dem Meer (vgl. Matth. 28, 20) und der Verfluchung des Feigenbaums (vgl. Luk. 13, 6 ff).

Sechstes Kapitel.

Die Lehrthätigkeit Jesu.

A. Im allgemeinen.

§ 152.. Die Lehre Jesu nach ihrem allgemeinen Inhalt.

1. Die Lehre Jesu heißt nach ihrem Inhalt Evangelium d. h. frohe und beseligende Botschaft (Matth. 26, 13; Mark. 1, 15; 13, 10 ꝛc). Ihre Hauptangelpunkte sind einerseits die Lehre vom Reiche Gottes, andererseits die Lehre von seiner eigenen Person.

2. Vom Reiche Gottes, das auch Reich Jesu und (aber nur bei Matthäus) Himmelreich heißt (vgl. Matth. 13, 41; 20, 21; Luk. 23, 42; Joh. 18, 36; — Matth. 3, 2; 4, 17; 5, 3. 10. 19 f ꝛc), ist hauptsächlich bei den Synoptikern die Rede, so daß bei diesen das Evangelium geradezu als Evangelium „vom Reiche Gottes“ oder vom „Reich“ schlechthin bezeichnet wird (Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14; Mark. 1, 14). Aber auch im 4. Evangelium wird davon geredet (Joh. 3, 3. 5; 18, 36), und in den übrigen neutestamentlichen Schriften wenigstens da und dort (Apostelg. 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; Röm. 14, 17; I Kor. 4, 20; 6, 9 f ꝛc). Es handelt sich hier übrigens nicht um einen völlig neuen Begriff, den etwa Jesus zum erstenmale aufgebracht hätte. Vielmehr ist schon im A. T. überall vom Königreich Gottes (der Theokratie) die Rede (z. B. II Mos. 19, 6; Ps. 145, 12; Jes. 9, 7; besonders aber Dan. 2, 44 f; 7, 14). Das Reich Gottes, das Jesus predigt und selber bringt, ist also schließlich nichts anderes und will nichts anderes sein, als die neutestamentliche Erfüllung und damit Vollendung der vorbildlichen und vorbereitenden alttestamentlichen Theokratie. Und zwar besteht diese Erfüllung und Vollendung hauptsächlich in einem Doppelten. Einmal darin, daß das vollendete Reich Gottes im N. T. nicht mehr bloß das Reich des himmlischen Königes

ist, der über seinem Volke thront, sondern das Reich des himmlischen Vaters (Matth. 6, 9. 10; 13, 43), der durch seinen Geist in den Herzen der einzelnen Gläubigen als seiner wahrhaftigen Kinder wohnt und dieselben in innerer, geistiger Umwandlung sich selber mehr und mehr ähnlich macht (Joh. 3, 3. 5; Matth. 5, 3. 9. 45. 48; 23, 9). Sodann aber besteht der Unterschied des alt- und des neutestamentlichen Reiches Gottes auch darin, daß das Reich des N. T. nimmer auf ein einzelnes Volk beschränkt, sondern (gemäß den alttestamentlichen Verheißungen selbst) die ganze Menschheit zu umfassen bestimmt ist (Matth. 13, 38). Wie jedes Reich so hat übrigens auch das Himmelreich sowohl seine eigentümlichen Gesetze und Ordnungen (die Gerechtigkeit des Reiches Gottes), als seine eigentümlichen Güter und Segnungen (das ewige Leben), als seine eigentümliche Volksgemeinschaft (die Gemeinde des neuen Bundes). Und in all diesen Beziehungen unterliegt das Reich Gottes, obwohl es in Jesu herbeigekommen und erschienen ist, doch auch im neuen Bunde noch einer geschichtlichen Entwicklung, so daß es sowohl in der Gegenwart bereits vorhanden als noch zukünftig ist. Als schon vorhandenes ist es allerdings noch unter einer unscheinbaren, äußeren Hülle verborgen (Luk. 17, 20 f); im zukünftigen Reiche Gottes dagegen wird die jetzt noch verborgene Herrlichkeit desselben in Kraft und Majestät offenbar und alles, was jetzt noch schwach und unvollkommen ist, auch im Äußern abgethan werden (Matth. 25, 34; Mark. 9, 1).

3. Da übrigens das Reich Gottes nicht von selbst kommt, sondern eben durch Jesum gebracht und aufgerichtet wird, hängt mit der Predigt Jesu vom Reiche Gottes notwendig zusammen das Zeugnis von seiner Person. Dieses sein Selbstzeugnis tritt allerdings am meisten in den Vordergrund im vierten Evangelium, in welchem aufs bestimmteste aller Besitz des ewigen Lebens und alle Gemeinschaft mit Gott als unserem Vater abhängig gemacht wird von dem Glauben an den eingebornen Sohn Gottes (Joh. 3, 16—18; 4, 14; 6, 51 ff; 7, 37 f; 8, 12. 36; 10, 9. 11; 11, 25 f; 12, 36; 14, 6 ꝛc). Aber auch bei den Synoptikern fehlt es nicht an Zeugnissen, in denen der Glaube an Jesum und das persönliche Verhältnis zu ihm als die Bedingung alles Anteils an den Gütern und der Seligkeit des Reiches Gottes gefordert wird (Matth. 7, 21—23; 10, 32 f; 11, 25 ff; 18, 6. 20; 25, 31 ff; Luk.

10, 23 f; 14, 26 ꝛc). Dabei vermeidet es allerdings Jesus, wenigstens gegenüber von der großen Masse des jüdischen Volkes, bis zuletzt geflissentlich, sich geradezu als den im A. T. verheißenen Messias zu bezeichnen (Matth. 16, 20; Joh. 8, 25; 10, 24 f; vgl. dagegen Joh. 4, 25 f; 9, 35—38). Denn das Volk hätte dies nur in dem fleischlich-politischen Sinne verstanden, in welchem Jesus eben der Messias nicht sein wollte und konnte (vgl. Joh. 6, 15). Er sucht vielmehr durch sein ganzes Lehren und Wirken dem Messiasbegriff erst den richtigen Inhalt zu geben, ehe er sich offen dazu bekennt (Matth. 21, 1 ff); und inzwischen bezeichnet er sich mit dem (bei den Synoptikern sehr häufigen, aber auch bei Johannes nicht seltenen, in den Briefen jedoch ganz verschwindenden) rätselhaften Namen des Menschensohnes (Matth. 8, 20; 9, 6; 10, 23 ꝛc; Joh. 1, 51; 3, 13 f; 5, 27; 6, 27. 53 ꝛc). Dieser Name war freilich den Juden neu und auffällig und deckte sich in ihrem Bewußtsein nicht mit dem Messiasnamen (vgl. Matth. 16, 13 f; Joh. 12, 34). Aber im Sinne Jesu war er doch, wie die immer bestimmter hervortretende Beziehung auf Dan. 7, 13 in Matth. 16, 27; 24, 30; 25, 31 f; 26, 64 beweist, eine verhüllte und dadurch zum Nachdenken reizende Bezeichnung seiner selbst als des bei Daniel Geweissagten. Darin lag dann aber eben nach Dan. 7 zugleich, daß er der Herr und Gründer eines vom Himmel stammenden Gottesreiches sei, das alle Reiche dieser Welt überdauern werde, ja daß er auch für seine Person der vom Himmel Gekommene sei, der als ein einzigartiger Mensch unter der unscheinbaren Hülle unserer menschlichen Schwachheit (vgl. Ps. 8, 5) die ganze Herrlichkeit des wahrhaftigen Sohnes Gottes berge (vgl. Matth. 9, 6; Joh. 3, 13; 6, 62). Ohne Zweifel hat aber dabei der Name „Menschensohn“ auch eine Beziehung auf den hergebrachten Namen „Davids Sohn“ (vgl. Matth. 1, 1; 12, 23; 22, 45 ꝛc), um anzudeuten, daß Jesus eben nicht bloß dem Volke Israel, sondern der ganzen Menschheit angehöre (vgl. I Mos. 3, 15).

4. Von allem, was so Jesus redet und lehrt, gilt aber schließlich dasselbe wie von dem, was er thut: daß er es nämlich nicht von sich selbst als sein eigen Wort redet, sondern als Wort und Offenbarung seines Vaters, von dem er es gehört und empfangen (Matth. 11, 27; Joh. 3, 31 f. 34; 7, 17; 8, 38; 12, 49 f; 14, 10). Daher einerseits die frische Unmittelbarkeit andererseits

die machtvoll die Herzen bewegende Kraft und Gewalt seiner Rede, die dieselbe so wesentlich von den mühseligen Erzeugnissen menschlicher Kunst und Gelehrsamkeit unterscheidet (vgl. Matth. 7, 29; Mark. 1, 27; Luk. 4, 22; Joh. 7, 46).

§ 153. Die allgemeine Lehrweise Jesu.

1. Der Form nach sind bei den Reden Jesu vor allem zu unterscheiden einerseits die zusammenhängenden Ansprachen an seine Jünger oder an das Volk, andererseits seine Lehrgespräche (bzw. Kampfgespräche) mit Freunden oder Feinden. Zusammenhängende Reden finden sich hauptsächlich bei den Synoptikern (besonders Matthäus, s. K. 5—7. 10. 23. 24), aber auch bei Johannes (K. 10. 14—16). Gespräche oder in Rede und Gegenrede sich entwickelnde Verhandlungen sind besonders häufig bei Johannes, aber sie fehlen auch nicht bei den Synoptikern (z. B. Matth. 9, 1 ff; 12, 1—14; 15, 1 ff; 16, 5 ff; 19, 3 ff; 22, 15—46 ꝛc). In den Gesprächen des vierten Evangeliums ist aber der Fortschritt der Verhandlung in eigentümlicher Weise meist dadurch vermittelt, daß die Gegner Jesu die von ihm ausgesprochene Wahrheit im Unverstand oder aus Böswilligkeit mißverstehen oder verdrehen und dadurch Jesum veranlassen, die anstößige Wahrheit durch eine neue, dem Unglauben noch anstößigere Wahrheit zu erklären und gleichsam zu überbieten (Joh. 5, 10 ff; 6, 31 ff. 52 ff. 61 ff; 8, 22 ff. 33 ff ꝛc). Dadurch sollen dann die Gegner zur Entscheidung gedrängt und, wenn sie sich nicht beugen wollen, vollends ganz abgestoßen werden. Übrigens fehlen solche auffallende (paradoxe) Aussprüche, die eben durch ihre scheinbar übertriebene Fassung das Nachdenken reizen sollen, auch bei den Synoptikern nicht (z. B. Matth. 12, 30 vgl. mit Luk. 9, 50. — Matth. 5, 18. 39 ff; 8, 21 f; 10, 34; 16, 25; 19, 21. 24. 30; Luk. 14, 26).

2. Noch besonders zu beachten sind die Formen des Spruches und Gleichnisses, die Jesus in der volkstümlichen Rede so häufig anwendet. Dieselben finden sich daher auch vornehmlich bei den Synoptikern, während Johannes zwar auch einzelne Sprüche hat (§ 135, 2), aber keine eigentlichen und ausgeführten Gleichnisse, sondern nur bildliche Darstellungen, in welchen Bild und Sache unmittelbar in einander übergehen (Joh. 3, 8; 4, 13 f; 6, 35; 8, 12; 10, 1 ff; 12, 24; 15, 1 ff; vgl. 16, 25). Die Sprüche Jesu gleichen

den alttestamentlichen Sprüchen wenigstens insofern, als auch sie die religiösen Gedanken nicht in systematischer Entwicklung darbieten, sondern selbständig aneinandergereiht in bündig geschlossener und dabei doch volkstümlich anschaulicher Gestalt, ja nicht selten geradezu in den poetischen Formen des alten Testaments (dem synonymen und antithetischen Parallelismus der Glieder, § 92, 2 u. § 94, 3; vgl. z. B. Matth. 7, 2. 7 f; 10, 27. 32 f. 39; 13, 12; 16, 25; Luk. 14, 11 ꝛc). Die Gleichnisse (Parabeln) führen die veranschaulichenden Einkleidungen übersinnlicher Wahrheiten, die sich häufig schon in den schlagenden bildlichen Ausdrücken der Sprüche finden, noch weiter aus zu förmlichen und abgerundeten Geschichten aus dem Natur- und Menschenleben. Und zwar zu Geschichten, wie sie thatsächlich im Leben der Natur und des Menschen vorkommen oder doch vorkommen können, was eben das Gleichnis von der (in der Bibel nur Richt. 9, 8 ff und II Chron. 25, 18 vertretenen) Fabel unterscheidet. Auch für die eigentlichen Gleichnisse giebt es schon im A. T. einzelne Vorbilder (II Sam. 12, 1 ff; Jes. 5, 1 ff). Aber die Gleichnisse Jesu stehen doch nicht allein durch die Fülle und Tiefe ihres Gedankengehaltes, sondern auch (formell) durch ihre einfach klare und doch zugleich so angemessen treffende Einkleidung des Gedankengehaltes in einzigartiger Höhe dar. Dieses so hervorragend geeigneten Darstellungsmittels hat sich darum Jesus gewiß vom Anfang seines Wirkens an bedient sowohl bei seinen Jüngern als bei dem Volke. Gleichwohl bezeichnet nach Matth. 13, 10—17; Mark. 4, 10—12 das Vorherrschen bzw. der fast ausschließliche Gebrauch der Gleichnisrede (vgl Matth. 13, 34; Mark. 4, 33 f) bei Jesu eine bedeutsame Wendung seiner Lehrthätigkeit überhaupt. Da nämlich seine eigentliche (bild- und gleichnislose) Lehrrede von der großen Menge je länger je weniger mehr beachtet und verstanden wird, führt er durch Anwendung der bildlichen Gleichnisrede geflissentlich eine Scheidung unter seinen Zuhörern herbei. Den einen können und sollen gerade die Gleichnisreden neue, tiefere Seiten der seligmachenden Wahrheit in leichtbehaltbarer Form aufschließen, während dieselben Gleichnisreden den andern, denen durch eigene Schuld alle Voraussetzungen für ihr Verständnis fehlen, vollends unverständlich bleiben sollen. Letzteres nicht allein zum Gericht, sondern zum Teil auch zu vorläufiger Bewahrung vor einer endgültig bewußten Verwerfung der Wahrheit.

B. Einzelne Beispiele der Lehrthätigkeit Jesu.

§ 154. Die Bergpredigt.

1. Die sog. Bergpredigt (vgl. Matth. 5, 1; Luk. 6, 12, 17) wird von Matthäus vorangestellt — nicht als ob sie der Zeit nach die erste zusammenhängende Rede Jesu (seine „Antrittspredigt") gewesen, was schon durch ihre Einreihung im 3. Evangelium widerlegt wird. Sondern das 1. Evangelium stellt sie voran nur als besonders deutliches Beispiel der ersten Form der Lehrthätigkeit Jesu, der zusammenhängenden Lehrrede. Sie fällt aber wohl jedenfalls in die erste Hälfte seiner galiläischen Wirksamkeit und ist gerichtet zunächst an die Jünger (Matth. 5, 1; vgl. 5, 11 ff; Luk. 6, 20), dann aber im weitern Sinne auch an das Volk, das ihn und seine Jünger umgiebt (Matth. 7, 28 f; Luk. 7, 1). In Luk. 6, 20—49 erscheint diese Rede wesentlich gekürzt, namentlich ohne die zeitgeschichtliche Beziehung auf die Pharisäer und Schriftgelehrten, während andererseits den (nur 4) Seligpreisungen 4 Weherufe gegenüberstehen (Luk. 6, 20—26).

2. Das Thema der Bergpredigt ist die Gerechtigkeit des Reiches Gottes (vgl. Matth. 4, 23). Dieses Thema wird in folgendem Gedankengange ausgeführt:

A. Die Grundlage und Voraussetzung dieser Gerechtigkeit des Himmelreichs, der man ja nur genügen kann, wenn und nachdem man durch ein entsprechendes Verhalten der Güter und Segnungen des Himmelreiches bereits teilhaftig geworden ist und im Besitz und Genuß derselben steht und bleibt (Matth. 5, 2—16). Dies wird zunächst dargestellt in den 8 sog. „Seligpreisungen", in deren jeder einem geistigen Erfordernis von menschlicher Seite ein Himmelreichssegen von göttlicher Seite entspricht. Die vier ersten Seligpreisungen beziehen sich auf die erste Erlangung, die 4 letzten auf die Bewahrung des Segens des Himmelreichs. Zur ersten Erlangung dieses Segens wird nämlich erfordert: a) eine Erkenntnis seiner geistlichen Armut und des Mangels an dem, was man haben sollte (V. 3); b) ein Leidtragen über diesen Mangel (V. 4); c) ein gebrochener, gelassener, von trotzigem und eigenwilligem Widerstreben freier Sinn (V. 5 vgl. Jak. 1, 19—21); d) ein herzliches Verlangen nach der fehlenden Gerechtigkeit oder Gottangehörigkeit (V. 6). Zur Bewahrung des so erlangten Segens des Himmelreichs ist dann hauptsächlich

nötig ein richtiges Verhalten in und zu der Welt, in der auch der Bürger des Reiches Gottes vorerst noch leben muß. Hiezu gehört e) ein barmherziges Mitleiden mit dem vielen in der Welt noch vorhandenen Elende (V. 7); f) Reinerhaltung des Herzens von der Unreinigkeit der Welt (V. 8); g) Frieden stiftende Sanftmut und Weisheit in einer Welt voll Streit und Unfrieden (V. 9); h) standhaftes Festhalten an der Gerechtigkeit auch gegenüber der Feindschaft einer die Gerechtigkeit hassenden Welt (V. 10). Namentlich das in den 4 letzten Seligpreisungen (e—h) Gesagte wird dann V. 11—16 noch bestimmter angewendet auf die nächsten Jünger des Herrn, die, obwohl noch in der Welt, doch nicht von der Welt, aber für die Welt da sein sollen.

B) Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes selbst (Matth. 5, 17—7, 26), und zwar

I. in ihrem Unterschied von der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 17—6, 18; vgl. besonders 5, 20).

1. Im allgemeinen 5, 17—20: Trotz seines Gegensatzes zur Lehre und Praxis der Schriftgelehrten und Pharisäer steht Jesus doch nicht im Gegensatz zu der von dem alttestamentlichen Gesetz und den Propheten geforderten Gerechtigkeit. Vielmehr erfüllt er das Gesetz und (die hieher gehörige Thätigkeit der Propheten vollendend) die Propheten dadurch, daß er den unter der äußeren, volks- und zeitgeschichtlichen Hülle verborgenen Kern und geistigen Gehalt des alttestamentlichen Gesetzes (bei Mose und den Propheten) hervorkehrt.

2. Im besonderen: 5, 21—6, 18.

a) 5, 21—48: Gegensatz seiner Schriftauslegung zu der der jüdischen Schriftgelehrten, welche auf ihre alte Überlieferung pochend (V. 21) bei dem äußerlichsten Buchstaben des geschriebenen Gesetzes stehen bleiben und eine solch geistlos buchstäbliche Erfüllung für genügend erklären (dies nachgewiesen an drei einzelnen Geboten V. 21—37 und an den allgemeinen Geboten der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten V. 38—48).

b) 6, 1—18: Gegensatz der von ihm geforderten Gesetzeserfüllung gegen die Praxis der Pharisäer, welche auch das an sich Gute nicht um des Guten und um Gottes sondern nur um ihrer selbst und der Menschen willen thun (nachgewiesen an den drei vornehmsten Tugendübungen der Pharisäer, Almosen, Gebet und Fasten).

II. Matth. 6, 19—7, 27. Sonstige Erweisungen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes (in mehr loser Aneinanderreihung der Gedanken), und zwar:

1. 6, 19—7, 6 negativ: Was hat ein Angehöriger des Reiches Gottes besonders zu meiden?

a) Den mit der rechten göttlichen Einfalt (V. 22—24) und dem ernsten Trachten nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes (V. 33) unverträglichen irdischen Sinn in der doppelten Gestalt des gierigen Schätzesammelns (V. 19—24) und des ungläubigen Sorgens (V. 25—34).

b) Den gegen andere lieblos scharfsichtigen und gegen die eigenen Fehler blinden Richtergeist (7, 1—5).

c) Den unbedacht und urteilslos zufahrenden Bekehrungseifer, der, weil er nicht wohl unterscheidet, mehr verdirbt als gutmacht (V. 6).

2. 7, 7—27 positiv: Wessen hat ein Angehöriger des Reiches Gottes sich besonders zu befleißen?

a) Des entschiedenen Anhaltens am Gebet (7, 7—11).

b) Der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine giebt (V. 12).

c) Des Ernstes der einmaligen und täglichen Buße und Bekehrung (V. 13 f).

d) Der prüfenden Vorsicht gegenüber falschen Propheten, deren Wesen nicht bloß an ihrem eigenen Wandel, sondern auch aus den Früchten ihrer Wirksamkeit an ihren Anhängern zu erkennen ist (V. 15—23).

e) Der rechten geistlichen Klugheit, welche sich zum Heile das Wort Gottes nicht bloß hört, sondern auch thut (V. 24—27).

§ 155. Die Gleichnisreden.

1. Von den Gleichnissen Jesu bilden zuerst in ihrer Art ein Ganzes die sieben Gleichnisse in Matth. K. 13. Denn wenn auch nach der Erklärung des Evangelisten selbst (13, 36) diese Gleichnisse nicht in einem Zuge gesprochen wurden, so hat sie doch der Evangelist wegen ihrer inneren Zusammengehörigkeit so verbunden.

2. Der gemeinsame Grundgedanke der sieben Gleichnisse ist nämlich das Geheimnis des Reiches Gottes (V. 11), das nach seinen verschiedenen Seiten in folgender Ordnung dargelegt wird:

a) Das Gleichnis vom Säemann (V. 3—23) beschreibt die Gründung (und Erhaltung) des Reiches Gottes. Diese erfolgt nämlich nicht durch äußere Machtthaten, sondern auf geistigem Wege und durch geistige Mittel, nämlich einerseits (objektiv) durch die Predigt des heilsamen Wortes Gottes, und andererseits (subjektiv) durch die richtige Aufnahme dieses Wortes. Jene geistige Vermittlung hat dann freilich zur Folge, daß die ernstliche Bemühung des Säemanns, das Reich Gottes in den Herzen zu begründen, auch vereitelt werden kann — sei es durch eine abgestumpfte Gleichgültigkeit gegen das Ewige, die ganz und gar im alltäglichen Umtriebe des irdischen Lebens auf- und untergeht (V. 4), — sei es durch eine unbeständige Oberflächlichkeit, die bei aller leichten und raschen Erregbarkeit des Gefühles doch von einer wirklichen und gründlichen Bekehrung nichts wissen will (V. 5 f), — sei es endlich durch eine doppelherzige Unlauterkeit, welche Welt- und Sündenliebe und Gottesliebe mit einander zu verbinden sucht (V. 7).

b) Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (V. 24—30; 36—43) bezieht sich auf den thatsächlich unvollkommenen, weil gemischten Zustand des Reiches Gottes auf Erden. Hiebei wird einerseits der Umstand hervorgehoben, daß daran nicht allein (nach dem ersten Gleichnis) der Unglaube der Menschen, sondern auch das jetzt noch unabwendbare Eingreifen eines unsichtbaren Reiches der Finsternis schuld sei (V. 27 f). Andererseits wird aber auch die Unmöglichkeit betont, diesem unvollkommenen Zustand schon innerhalb der zeitlichen Entwicklung des Reiches Gottes mit menschlichen Mitteln ein Ende zu machen (V. 28—30; vgl. die äußere Ähnlichkeit des noch unreifen Weizens und des Afterweizens).

c) Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig (V. 31—33) zeichnet die innere Lebenskraft des Reiches Gottes, kraft welcher dasselbe vom kleinsten Anfange aus sowohl äußerlich über die Erde hin sich ausbreitet, als innerlich erneuernd und heiligend alle menschlichen Lebensverhältnisse (sowohl beim einzelnen Menschen als innerhalb der verschiedenen Gemeinschaftskreise) durchdringt.

d) Das weitere Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle (V. 44—46) lehrt den einzigartigen Wert des Reiches Gottes als des trotz seiner Verborgenheit, in

welcher es von den meisten Menschen gar nicht beachtet wird, doch unbedingt höchsten Gutes. Beide Gleichnisse unterscheiden sich zwar so, daß in dem einen Falle das Finden unvermutet ohne vorausgehendes Suchen erfolgt, in dem andern erst nach langem vergeblichem Suchen da und dort. Aber beidemal ist es doch mit dem bloßen Finden (Erkennen) des Schatzes und der Perle nicht gethan, sondern das Gefundene muß dann auch ergriffen und angeeignet werden in rückhaltloser Darangabe alles Eigenen, das sich mit diesem Besitze nicht verträgt (vgl. auch Phil. 3, 7 f).

e) Das letzte Gleichnis vom Netze endlich (V. 47—50) stellt die schließliche Vollendung des jetzt (nach Gleichnis 2) noch so unvollkommenen Reiches Gottes dar, wie dieselbe vermittelt ist durch eine endgiltige Scheidung des dermalen noch Gemischten.

3. Mit Gleichnis 1 und 2 verwandt ist auch das Gleichnis von dem selbstwachsenden Samen in Mark. 4, 26—29. Dasselbe zeigt die Selbständigkeit der Entwicklung des Reiches Gottes, die nach festen, im Wesen dieses Reiches begründeten Gesetzen erfolgt und künstlich weder beschleunigt noch aufgehalten werden kann.

§ 156. Fortsetzung.

1. Auch die sonst da und dort in den Synoptikern gegebenen Gleichnisse beziehen sich mehr oder weniger unmittelbar auf das Reich Gottes, und zwar teils auf das Wesen und den Grund, teils auf die Gesetze und Forderungen, teils auf die geschichtliche Entwicklung desselben.

2. Zum Wesen und Grund des Reiches Gottes gehört ganz vornehmlich dies, daß es sich bei ihm um eine Rettung des Verlorenen handelt, die in keiner Weise auf irgend einem eigenen menschlichen Verdienste beruht, sondern ganz und gar nur auf der freien, unverdienten Gnade und Barmherzigkeit Gottes (des Vaters und des Sohnes). Das lehren vor allem die drei Gleichnisse in Luk. K. 15 vom verlorenen Schaf (vgl. auch Matth. 18, 12—14), vom verlorenen Groschen und vom verlorenen Sohn. Die beiden ersten heben nur die göttliche Seite der Rettung des Verlorenen hervor, nämlich die treue, unermüdete Sorgfalt und Bemühung, welche an jeden einzelnen Verlorenen gewendet wird, gleich als handle es sich um ihn allein. Dazu fügt dann das dritte (aus dem Gebiete des persönlichen Lebens genommene) Gleich-

nis noch die andere, menschliche Seite: wie nämlich einerseits ein sich von Gott lossagendes, selbstisches Freiheitsstreben von Stufe zu Stufe in immer schmählichere Knechtschaft hineinführt; und wie andererseits eine bußfertig-gläubige Wiedererinnerung an das verlassene Vaterhaus und die verschmähte Vaterliebe der Weg wird zu entschiedener Umkehr und damit Erneurung aller verscherzten Sohnesrechte. Über solch gnadenreiche Barmherzigkeit Gottes freuen sich dann im Himmel und auf Erden alle, die Gott wahrhaft kennen, während allerdings der selbstgerechte Hochmut sich daran nur ärgert (15, 1 f. 7. 10. 24 ff).

3. Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—15), zeigt in seiner Weise, daß im Reiche Gottes nur die freie, unverdiente Gnade Gottes gilt, nicht das Recht des eigenen menschlichen Verdienens. Dies so sehr, daß sogar diejenigen, die äußerlich mehr wirken, aber in irgend einer Weise auf ihr eigenes Wirken pochen, schließlich zurückstehen müssen gegen solche, die an äußeren Werken ärmer sind, aber in gläubiger Einfalt und anspruchsloser Demut Gott und seinem Rufe folgen.

§ 157. Fortsetzung.

1. Unter den Forderungen des Reiches Gottes steht in erster Linie die des Gebetes. Soll aber dieses Gott wohlgefallen und Erhörung finden, so muß es nach dem Gleichnisse vom aufdringlichen Freund (Luk. 11, 5—8) und der armen Witwe (Luk. 18, 1—8) ein ernstlich anhaltendes und nach dem Gleichnisse vom Zöllner und Pharisäer (Luk. 18, 9—14) ein bußfertig demütiges sein. Denn zumal ein hochmütiges Gebet, wie das des Pharisäers, ist in Wahrheit gar kein Gebet, weder ein Bitt- noch ein Dankgebet, sondern nur eine abgöttische Verherrlichung des eigenen Selbsts.

2. Eine weitere Forderung des Reiches Gottes ist die der rechten Nächstenliebe. Diese muß sich nach dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 29—37) darin zeigen, daß wir, ohne engherzigen Unterschied zu machen und ohne Scheu vor wirklichen Opfern der Liebe, jeden als unseren Nächsten behandeln, der nach Gottes Fügung auf unsere Teilnahme und Hilfe angewiesen ist. Nach dem Gleichnisse vom unbarmherzigen Schuldner (Matth. 18, 21—35) muß sich aber ferner die Nächstenliebe auch

darin erweisen, daß man zum Danke für die selbsterfahrene Begnadigung willig und ohne liebloses Nachrechnen auch seinen Mitmenschen ihre Schuld vergiebt (vgl. Matth. 6, 12. 14 f; Jak. 2, 13).

3. Endlich gehört zu den Forderungen des Reiches Gottes auch das rechte Verhalten zur Welt, namentlich den irdischen Gütern. Da soll man sich nach dem Gleichnisse von dem thörichten Reichen (Luk. 12, 16—21) davor hüten, sein Leben in den nichtigen Gütern dieser Erde zu suchen, wie nach dem Gleichnisse vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 19—31) davor, daß man über dem Besitz und Genuß der irdischen Güter nicht seine unsterbliche Seele versäume und die ernste Mahnung des Wortes Gottes zur Buße und Bekehrung überhöre. Vielmehr sollen nach dem Gleichnisse von dem ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1—13) auch die irdischen Güter im Dienste der barmherzigen Nächstenliebe verwendet werden, in welchem Falle man mit der rechten, Gottes Willen gehorsamen Treue auch die rechte, für die eigene Zukunft am besten sorgende Klugheit verbindet (vgl. auch die Thorheit des reichen Mannes, der in seiner selbstgenügsamen Gleichgültigkeit die ihm gebotene Gelegenheit versäumt, sich an dem armen aber gottergebenen Lazarus einen Freund für die Ewigkeit zu schaffen).

§ 158. Fortsetzung.

1. Zu den Gleichnissen, welche sich auf die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden beziehen, gehören vor allem die Gleichnisse von den beiden Brüdern (Matth. 21, 28—32), von den Weingärtnern (Matth. 21, 33—46) und dem hochzeitlichen Mahle (Matth. 22, 2—14). Nach dem ersten Gleichnisse (von den beiden Brüdern) haben nämlich schon dem vorbereitenden Bußrufe des Täufers unter dem jüdischen Volke nur die geringgeachteten Zöllner und Sünder Folge geleistet; dagegen die stolzen und satten Führer des Volkes haben demselben widerstrebt und sich dadurch von vornherein vom Reiche Gottes ausgeschlossen. Was aber vollends das in Christo erschienene Heil des Reiches Gottes selbst betrifft, so haben (nach den beiden andern Gleichnissen von den Weingärtnern und dem hochzeitlichen Mahle) sowohl die Führer des Volkes (die nur das Ihre suchenden Weingärtner) als auch das (zuerst vor allen Völkern zum Hochzeitmahle

geladene) jüdische Volk selber sich nur ablehnend, ja feindselig zu demselben verhalten. Deshalb ist es auch nur ihrer beider Schuld, wenn schließlich das Reich Gottes von den Juden weg zu den Heiden kommen wird und kommen muß (21, 43; 22, 9 f). Freilich wird dabei auch unter den scharenweise herzuströmenden Heiden eine Sichtung erfolgen durch Ausscheidung der zwar Berufenen, aber, weil sie sich nicht ernst genug um die Gerechtigkeit des Reiches Gottes bemühen, nicht endgültig Auserwählten (Matth. 22, 11—14). Die schließliche Verwerfung des jüdischen Volkes, an das Gott vergeblich so viele Mühe gewendet, wird dementsprechend auch durch das Gleichnis vom Feigenbaume (Luk. 13, 6—9) vorausverkündigt.

2. Dem Abschluß der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes gelten endlich die eschatologischen Gleichnisse von den zehn Jungfrauen und den anvertrauten Pfunden in Matth. 25, 1—30. Dieselben handeln nämlich (in lehrhafter, nicht prophetischer Darstellung) von der Wiederkunft Christi zum Gericht und der rechten und nötigen Bereitschaft darauf. Und zwar besteht diese Bereitschaft nach dem ersten Gleichnis in der treuen und klugen Ausnützung der vorausgehenden Gnadenzeit, nach dem zweiten in der treuen und klugen Verwendung der jedem in seinem Maße anvertrauten (natürlichen und geistlichen) Gaben und Güter. Die in Matth. 25, 31—46 sich hieran anschließende eigentliche Lehrrede (ohne Gleichnis) fordert als drittes Stück der Bereitschaft die werkthätig aufopfernde und doch anspruchlos demütige, nicht von eigenem Gesuch, sondern von der Liebe zum Herrn geleitete Barmherzigkeit gegen die Armen und Hilfsbedürftigen.

§ 159. Die prophetische Rede Matth. K. 24.

1. Die Rede Jesu Matth. K. 24 (vgl. Mark. K. 13; Luk. K. 21) erweist sich als eine prophetische nicht nur sofern sie überhaupt zukünftige Dinge weissagt, sondern auch durch die ganze Art der prophetischen Zusammenschau, die sie kennzeichnet. Offenbar gehen nämlich die Jünger in ihrer Frage Matth. 24, 3 von der Voraussetzung aus, daß das Ende des Tempels und des dermaligen Bestandes des jüdischen Volkes mit dem Ende der gesamten Weltentwicklung zusammenfalle. Und Jesus selbst bestätigt die darin liegende Wahrheit, indem er auch seinerseits beides, das Ende Jerusalems und das Ende der gegenwärtigen Weltzeit,

in seiner prophetischen Rede nicht unterscheidet, sondern als wesentlich zusammengehörig verbindet. Daher ist auch seine Rede nicht (nach der gewöhnlichen Ansicht) so einzuteilen, daß V. 4—28 auf das Gericht über Jerusalem und V. 29 ff auf das Weltgericht sich bezöge, sondern in V. 4—28 ist vielmehr von den Vorzeichen der Zukunft Christi und in V. 29 ff von dieser Zukunft selbst die Rede.

2. Zu den Vorzeichen der Zukunft Christi gehört neben außerordentlichen und wachsenden Bedrängnissen der verschiedensten Art (V. 6 f. 21 f) hauptsächlich ein Doppeltes. Einerseits die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern der Erde (V. 14); andererseits eine feindselige, bis zur Verfolgung der treuen Jünger Jesu fortschreitende Abkehr der großen Menge von diesem bezeugten Evangelium, und zwar zuerst unter dem gegenwärtigen Geschlecht der Juden, dann später auch in der Heidenwelt (V. 5. 9—13. 23—26). „Sofort" (V. 29) nach Erfüllung dieser Vorzeichen tritt dann aber mit blitzartiger Gewalt und Schnelligkeit (V. 27) die herrliche Zukunft Christi selber ein, die eine durchgreifende Veränderung des gegenwärtigen Standes der Dinge schaffen und ein schreckenvolles Gericht über die ungläubigen Feinde Christi wie eine machtvolle Errettung und Sammlung seiner Auserwählten bringen wird (V. 29—31).

3. Dabei wird nach beiden Seiten, sowohl hinsichtlich der Vorzeichen als der Zukunft Christi selbst, beides, das Ende Jerusalems und das Ende der Welt, ungeschieden in Ein großartiges Bild zusammengefaßt. Denn das Ende Jerusalems ist der erste Anfang und die erste, vorbildliche und vorbereitende Stufe der Wiederkunft Christi; das Ende der Welt aber ist der Abschluß und die letzte Vollendung des bei der Zerstörung Jerusalems Angefangenen. Über das zeitliche Verhältnis dieser beiden so zusammengefaßten Stufen aber spricht sich der Herr in dieser prophetischen Rede gar nicht aus, weil auch ihm derzeit noch nichts Bestimmtes hierüber geoffenbart ist (V. 36 vgl. Mark. 13, 32). Nur daß, soweit das Kommen Christi sich auf das jüdische Volk bezieht, davon noch die gegenwärtige Generation der Juden betroffen werden wird, ist V. 34 gesagt. Sonst, in der gewöhnlichen (unprophetischen) Lehrrede deutet indessen auch Jesus klar genug an, daß mit dem Ende der dermaligen Geschichte des jüdischen Volkes die irdische Entwicklung des Reiches Gottes selbst mit nichten abgeschlossen sei, vielmehr dann erst

recht der lange Siegeslauf desselben innerhalb der Völkerwelt beginne (Matth. 22, 7 ff; 21, 43; 24, 14; 25, 19; Mark. 4, 26 ff; Luk. 21, 24).

§ 160. Gespräche und Reden Jesu bei Johannes.

1. Das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh. K. 3) geht davon aus, daß Nikodemus den Herrn nur über die Art und Weise und die Zeit des Kommens des Reiches Gottes befragen will, während er seinen eigenen persönlichen Anteil an diesem Reiche als etwas ganz selbstverständliches und gar nicht in Frage zu ziehendes voraussetzt. Daher macht ihm der Herr zuvörderst bemerklich, eben letzteres sei vielmehr die Hauptfrage, um die es sich auch bei ihm vor allem andern handle. Denn kein bloß natürlich geborner Mensch (also auch Nikodemus nicht) könne das Reich Gottes ererben ohne eine neue Geburt aus dem heiligen Geiste (3, 3—6). Diese neue Geburt aber, die nur erlebt und in ihren Wirkungen erfahren, nicht menschlich begriffen werden könne (V. 8), werde so erfahren und erlebt allein von denen, die von Herzen glauben an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes. Denn dieser sei eben dazu von Gott in die Erniedrigung dahingegeben worden, damit er als der Erhöhte ein neues Leben des Geistes von oben allen denen zuwende, die sich ihm im Glauben aufschließen (V. 11—18).

2. Im Gespräch mit der Samariterin (K. 4) kann Jesus diese oberflächliche und leichtsinnige Frau, der alles Verständnis für geistliche Dinge abhanden gekommen (V. 11. 15), nur dadurch zu einigem ernsteren Besinnen bringen, daß er sie unerwartet an ihrem Gewissen anfaßt und ihr ihre verborgenen Sünden aufdeckt (V. 16—19). Wenn sie jetzt dem „Propheten" die religiöse Streitfrage ihres Volkes zur Entscheidung vorlegt (V. 19 f), so thut sie dies schwerlich bloß um abermals auszuweichen, sondern wenigstens zugleich in der wenn auch nur halbbewußten Absicht, zu erfahren, wo sie nun für ihre Sünden Hilfe suchen und finden könne. Daher spricht sich auch der Herr zuerst ihr selbst, dann im weiteren Verlaufe ihren Volksgenossen gegenüber so offen, wie er dies bei den Juden selten thut, aus nicht nur über den Gottesdienst des neuen Bundes überhaupt, sondern auch über seine eigene Person (V. 21—26). Er kann dies, weil die Samariter (nach V Mos. 18) nur einen messianischen Propheten, nicht einen messianischen König erwarteten (§ 76, 13) und

daher bei ihnen kein solcher Mißbrauch des Messiasnamens zu befürchten war wie bei den Juden (vgl. auch V. 39—42).

3. Die beiden Reden in Joh. K. 5 u. 6 sind veranlaßt durch Wunderthaten Jesu (die Heilung des 38 Jahre krank Gelegenen und die Speisung der Fünftausend). In beiden stellt daher Jesus die äußern, irdischen Wunder, die er vollbracht, dar als Zeichen der noch viel größeren geistlichen und himmlischen Wunder, die er als der eingeborne Sohn des Vaters vollbringen werde und müsse. Denn er könne und dürfe nicht nur einen leiblich Kranken von seiner Krankheit heilen, auch am Sabbathe (5, 9. 16), sondern er müsse überhaupt wie sein Vater allezeit wirken (V. 17). Ja sein Vater habe ihm sogar Macht gegeben, geistlich und leiblich Tote vom geistlichen und leiblichen Tode zu erwecken, wie auch das ganze gegenwärtige und zukünftige Gericht, das über Seligkeit und Verdammnis aller Menschen entscheide, von Gott in die Hand des „Menschensohnes“ gelegt sei (5, 19—29). — Und ebenso sei es für ihn ein zu Geringes, dem hungernden Volk nur irdisches Brot zu geben und überhaupt sein fleischliches Verlangen nach einem nur sinnlich-irdischen Messiasreiche zu befriedigen (6, 15. 26). Vielmehr sei er dazu gekommen, den hungernden Seelen ein wahrhaftiges Himmelsbrot zu schaffen, das besser sei auch als das irdische von Mose den Vätern gegebene Manna, weil es allein ewiges Leben verleihe nicht nur zur Erneuerung des Geistes, sondern auch zur dereinstigen Wiedererstehung des Leibes. Ja dieses Himmelsbrot bringe er nicht nur, sondern er selbst werde es sein und werden, sowie er durch die Hingabe seines Lebens in die himmlische Herrlichkeit eingegangen. Und zwar werde er solches sein und werden für alle diejenigen, aber auch nur für diejenigen, die sich hieran nicht im Unglauben stoßen, sondern ihn selbst, den ins Fleisch gekommenen Gottessohn, im Glauben essen d. h. in innerlichster Aneignung in ihr eigenstes Selbst aufnehmen (6, 32—35. 40 f. 48—63).

4. Wie aber die Rede K. 6 für die Mehrzahl seiner bisherigen galiläischen Anhänger der Grund wurde, daß sie sich an Jesu ärgerten und ihn verließen (6, 60—66), so gilt dasselbe von der Rede K. 8 in Bezug auf die Mehrzahl seiner (nur oberflächlich gewonnenen) Anhänger in Judäa und Jerusalem. Diese stoßen sich daran, daß Jesus, statt endlich die von ihnen ersehnte äußere, politische und nationale Freiheit ihres Volkes zu verkündigen,

auch jetzt nur von einer inneren, geistlichen Freiheit und Erlösung von der Sünde rede. Denn eine solche begehren sie weder, noch glauben sie als Söhne und Erben Abrahams, denen ja das Reich Gottes zum voraus gewiß sei, dieselbe irgendwie zu bedürfen (8, 31—37). Daher muß ihnen der Herr schließlich unumwunden erklären, daß sie mit diesem der Wahrheit widerstrebenden, ja sie hassenden Sinne nicht nur keine freien Söhne Abrahams oder gar Gottes, sondern geradezu gebundene Knechte der Sünde, ja Söhne des Teufels seien (8, 37—47).

5. Sein Verhältnis zu den Führern des jüdischen Volkes legt Jesus dar in der Rede Joh. K. 10 (vgl. 9, 40 f). Hier bezeichnet er nämlich jene Führer geradezu als Diebe, Mörder und Mietlinge, die sich nicht bloß um die ihnen anvertrauten Schafe nichts kümmern, sondern dieselben verführen und dadurch ins Verderben stürzen (10, 8. 10. 12 f; vgl. 9, 16. 22. 28. 34). Sich selbst aber stellt er denselben gegenüber einmal als die Thüre zu dem Schafstall oder als den, durch den allein den Unterhirten der rechte Zugang zu den Schafen und den Schafen der Zugang zu der rechten Weide vermittelt sei (V. 7—11). Sodann aber zeichnet er sich auch selbst als den verheißenen guten Hirten (vgl. Jer. 23, 1—8; Ezech. 34, 11—16. 23), der sein Leben für seine Schafe lasse und alle Kinder Gottes aus Juden und Heiden zu Einer Gottesherde sammle (V. 11. 14—16).

Anmerk. Über die Reden Joh. K. 14—16 siehe § 165, 5.

Siebentes Kapitel.

Erfolg der Wirksamkeit Jesu.

§ 161. Bei seinen Jüngern.

1. Verhältnismäßig am leichtesten und schnellsten erreichte Jesu bei seinen Jüngern dies, daß sie ihm persönlich mit Liebe und Vertrauen anhingen und ihm treu blieben trotz verschiedener Anfechtungen, die sie auch ihrerseits um seinetwillen über sich ergehen lassen mußten (Luk. 22, 28; Joh. 6, 67 f; 11, 16; 13, 37; Matth. 26, 35). Dabei übten sie freilich auch durch allerlei ihnen zäh anhaftende Untugenden (wie Schwach- und Kleinglauben, Trachten nach äußerer, irdischer Größe, Lohnsucht 2c) seine Geduld nicht selten in hohem Grade (Matth. 8, 26; 14, 30 f; 16, 8; 17, 17. 20;

18, 1—3; 19, 27; 20, 20 f. 24 ff; Luk. 22, 24—26). Aber sie ließen sich doch in solchen Fällen immer wieder willig und ohne Widerspruch von ihm strafen und durch sein Wort von jenen Unreinigkeiten reinigen (Joh. 13, 8—10).

2. Anders stand es dagegen mit ihrer Erkenntnis. Zwar davon wurden sie durch alles, was sie sahen und hörten, bald und je länger je mehr überzeugt, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias ihres Volkes sei. Und an diesem Glauben haben sie auch unbeirrt festgehalten, als sonst viele aus dem weiteren Kreise seiner Anhänger daran irre wurden (Joh. 6, 66—69; Matth. 16, 13 ff; vgl. Matth. 11, 25 ff; 14, 33; Joh. 17, 6—8). Auch das stand ihnen — im Unterschied von der gemeinen jüdisch-pharisäischen Anschauung — fest, daß der Anteil an dem Heile des messianischen Reiches ihnen nicht schon durch die leibliche Herkunft von Abraham oder eine pharisäisch äußerliche Gesetzlichkeit, sondern allein durch die rechte Bereitschaft ihrer Herzen (in Buße und Glauben) gesichert sei. Aber im übrigen teilten auch sie die herrschende Meinung ihres Volkes über den Messias und sein Reich, vor allem in der Hinsicht, daß der Messias sofort und unmittelbar in Herrlichkeit auftreten und ein Reich der Herrlichkeit gründen werde und müsse. Daß aber das Reich Gottes vorerst noch in niedriger und verborgener Kreuzgestalt erscheinen oder gar der Messias selbst zunächst durch Leiden und Sterben hindurchgehen werde und müsse — diese Erkenntnis lag ursprünglich den Jüngern ebenso ferne wie dem übrigen jüdischen Volke (Matth. 16, 21—23). Selbst die bestimmtesten und unzweideutigsten Aussagen Jesu über sein bevorstehendes Leiden und Sterben (§ 164, 1) vermochten sie darin nicht anderen Sinnes zu machen. Denn zu ihrem ganzen sonstigen Gedankenkreise stimmte nun einmal der Gedanke an Niedrigkeit und Leiden so wenig, daß sie denselben gar nicht ernstlich an sich herankommen ließen und daher auch das lösende Wort dieses sonst unlösbaren Rätsels, nämlich die hiemit verbundene Ankündigung seiner Auferstehung, völlig überhörten und unbeachtet ließen (Luk. 9, 44 f; 18, 34; Mark. 9, 9 f).

§ 162. Bei dem jüdischen Volke.

1. Die religiöse Bewegung und Erweckung, welche schon durch das Auftreten und Wirken des Täufers Johannes unter dem jüdischen

Volke hervorgerufen worden war, steigerte sich noch durch das Auftreten und Wirken Jesu (Matth. 4, 24 f; 7, 28; 13, 54; 21, 46; Mark. 1, 33. 37. 45; 3, 7 f. 20; 6, 55 f; 11, 18; Luk. 21, 38; Joh. 7, 44 ff; 12, 19). Aber zu einer klaren und durchschlagenden Erkenntnis dessen, was Jesus sei, kam es doch bei der großen Volksmenge niemals, wenigstens nicht auf die Dauer (Matth. 16, 14; Mark. 6, 14 f; Joh. 7, 11 f. 26 f. 40—43). Denn so laut einerseits seine großen Thaten dafür zu sprechen schienen, daß er wirklich der Sohn Davids, der verheißene König und Messias des Volkes Israel sei (Luk. 13, 17; Matth. 12, 22 f; 9, 27; Joh. 7, 31), soviel sprach doch andererseits im Sinne des Volkes auch wider ihn. So vor allem seine entschiedene Weigerung, den weltlich-politischen Messiashoffnungen des Volkes irgendwie entgegenzukommen (Joh. 6, 14 f; 8, 33 ff); so ferner sein schroffer Gegensatz gegen die vom Volke so hoch verehrten heiligen Pharisäer und umgekehrt sein freundliches Verhältnis zu den vom Volke so verachteten Zöllnern und Sündern (Matth. 9, 10—13; 21, 31 f; Luk. 15, 1 f; 7, 39); so endlich seine ganze freie Stellung zu den das Volk unbedingt beherrschenden Satzungen der Schriftgelehrten, namentlich hinsichtlich des Sabbaths (Mark. 2, 23—28; Luk. 13, 14 ff; Joh. 5, 16; 7, 23; 9, 16), des Fastens (Matth. 6, 16—18; 9, 14—17; 11, 19) und des Waschens (Luk. 11, 38 f; Mark. 7, 1 ff; Matth. 15, 1 f. 10—12).

2. Bei solchem halbherzigen Hin- und Herschwanken ist es darum nicht zu verwundern, daß das Volk, vor die Wahl gestellt, sich entweder für Jesum oder seine bisherigen Berater und Führer zu entscheiden, immer wieder den unseligen Einflüssen der letzteren unterlag (Matth. 9, 33 f; 12, 23 f; 15, 10—14; 23, 13; 27, 20). Daher sah sich auch Jesus je länger je mehr genötigt, zuerst in Galiläa, dann auch in Judäa seine Arbeit an der großen Menge als hoffnungslos aufzugeben und sich vorwiegend auf den engen Kreis seiner eigentlichen Jünger zu beschränken (Matth. 11, 16—24; 12, 41—45; 13, 11—15; 15, 21; 16, 4. 13 ff; 23, 37—39; Mark. 9, 30; Joh. 10, 39 f; 12, 37 ff; vgl. § 145, 3. 4).

3. Trotzdem gewann Jesus sowohl in Galiläa als in Judäa eine nicht unbeträchtliche Zahl solcher, welche im weiteren Sinne seine Jünger heißen konnten, sofern sie ihn wenigstens eine Zeitlang für den Messias hielten und ihm auch ab und zu nachfolgten (Joh. 6, 60; 8, 30 f). Aber auch von ihnen gingen die meisten mit der

Zeit wieder hinter sich. Denn bei ihrer Befangenheit in den politischen Messiashoffnungen ihres Volkes hatten sie nicht soviel persönliche Anhänglichkeit an Jesum, um gleich seinen nächsten Jüngern an ihm festzuhalten, auch wo sie ihn nicht verstanden (Joh. 6, 60—66; 8, 31 ff). Ja bei nicht wenigen dieser oberflächlichen Jünger schlug ihre anfängliche Zuneigung sogar in offene, bittere Feindschaft um (Joh. 8, 48. 52—59). Gleichwohl betrug die Zahl seiner ihm trotz alledem treugebliebenen Jünger bei seinem Tode jedenfalls (d. h. wahrscheinlich allein in Galiläa) über fünfhundert (I Kor. 15, 6; vgl. Apostelg. 1, 15).

§ 163. Bei den Führern des jüdischen Volkes.

1. Früher als beim Volke im ganzen kam es zu einer endgültigen Entscheidung bei den pharisäischen Führern des Volkes. Dieselben wären ihm zwar sofort begeistert zugefallen, wenn er in ihrem Sinne sich an ihre Spitze gestellt und die messianische Fahne entfaltet hätte. Aber bald genug wurde es ihnen klar, wie wenig solches von Jesu zu erwarten sei, wie wenig sie überhaupt von diesem Manne nach seinem ganzen selbständigen Auftreten hoffen dürfen, ihn nach ihren Gedanken leiten und benützen zu können. Und umgekehrt konnte auch Jesus seinerseits nicht hoffen, irgend einen durchschlagenden Einfluß auf die große Menge zu gewinnen und zu behaupten, solange nicht der unselige Bann durchbrochen war, unter welchem die Pharisäer und die pharisäischen Schriftgelehrten das jüdische Volk gefangen hielten. Deshalb entbrannte schon in Galiläa ein offener Kampf zwischen Jesu und den (teils in Galiläa ansässigen, teils nach Mark. 3, 22; 7, 1 von Jerusalem hergekommenen) Pharisäern und pharisäischen Schriftgelehrten (Matth. 5, 20—6, 18; 9, 11—13; 12, 38 ff; 15, 1—14; 16, 1—4; Luk. 7, 30). Und der in Galiläa begonnene Kampf setzte sich sodann in der eigentlichen Burg und Heimat des Pharisäismus, in Judäa und Jerusalem, noch heftiger fort (Joh. 7, 32. 47 f; 8, 13 f; 9, 13 f. 40 f; Matth. 22, 15 ff), bis er schließlich in jenem gewaltigen öffentlichen Zeugnisse abschloß, das wir Matth. K. 23 lesen.

2. In Judäa bekam es jedoch Jesus neben den Pharisäern auch mit den „Hohepriestern der Juden“ d. h. mit der obersten geistlichen Behörde der Juden zu thun. Denn die sadduzäische Priesteraristokratie, die neben den pharisäischen Schriftgelehrten

und den Ältesten des Volkes im Synedrium saßen (§ 126, 1), hatten zwar anfangs ihre heimliche Freude an den rücksichtslosen Angriffen Jesu auf ihre pharisäischen Nebenbuhler. Aber nach und nach wurde doch auch ihnen die Wirksamkeit Jesu bedenklich, weil sie von derselben eine politische Volksbewegung befürchteten, die sie in ihrem sichern Machtbesitze gefährden konnte (Joh. 11, 47—50; vgl. Matth. 26, 3—5). Darum hielten auch sie es schließlich für das Geratenste, sich zur Beseitigung des beiden Teilen unbequemen und gefährlichen Mannes mit den Pharisäern zu gemeinsamem amtlichen Vorgehen zu verbünden (Matth. 16, 21; 21, 15; Joh. 7, 32. 45; 11, 47. 57; 18, 3; Matth. 26, 3 f; 27, 62; Mark. 11, 18. 27). Gegen dieses amtliche Auftreten der sadduzäischen Priesterschaft treten allerdings die sonstigen mehr persönlichen Berührungen Jesu mit den sadduzäischen Schriftgelehrten sehr zurück. Denn die eigentümlichen Lehren und Anschauungen derselben übten doch auf das eigentliche Volk allzuwenig Einfluß, als daß Jesus sich viel darum hätte bekümmern müssen (vgl. nur Matth. 16, 1. 6. 11; 22, 23—33).

Achtes Kapitel.

Leiden und Sterben Jesu.

§ 164. Vorbereitungen des Leidens.

1. Wenn und sofern die Hingabe des eigenen Lebens in Leiden und Sterben ganz wesentlich, nicht etwa nur zufällig, zur Erfüllung des Heilandsberufes Jesu gehörte, muß er auch diese Seite seines Berufes schon vom Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an vorausgewußt haben; und es erscheint ganz undenkbar, daß er solches erst im Verlaufe seiner öffentlichen Wirksamkeit aus dem Gang der äußeren Ereignisse wie aus dem Fortschritte seiner eigenen inneren Entwicklung sollte erkannt und erschlossen haben. Nur die Art und Weise, wie sich jener Ausgang für ihn erfüllen sollte, nämlich durch seine Verwerfung seitens seines eigenen Volkes, ist ihm erst nach und nach offenbar und gewiß geworden. Daß es ihm aber von Anfang an bewußt gewesen, es handle sich für ihn bei Ausrichtung seines Heilandsberufes schließlich um nichts geringeres als um die Hingabe seines Lebens in den Tod, das beweisen verschiedene, wenn auch zum Teil noch dunkle Aussprüche Jesu

schon aus seiner früheren Zeit (Joh. 2, 19; 3, 14—16; 6, 51; Matth. 9, 15; 12, 39 f; vgl. auch § 143, 1). Ganz klar und unzweideutig bestimmt hat er allerdings nach dem in Joh. 16, 12 ausgesprochenen Grundsatze von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben (und Auferstehen) erst geredet seit dem Abschluß seiner galiläischen Wirksamkeit. Er thut dies von da an hauptsächlich und immer wieder gegenüber seinen Jüngern (Matth. 16, 21; 17, 22 f; 20, 17—19. 22; 26, 2), um diese bei Zeiten innerlich auf das auch ihnen Unerwartete vorzubereiten (§ 161, 2; vgl. Joh. 2, 22; Luk. 24, 6—8). Doch redete Jesus davon je und je auch vor dem Volke (Joh. 8, 28. 37. 40; Matth. 21, 37—39), damit hiedurch wenigstens die, die noch hören wollen, vor der äußersten Versündigung an dem Heiligen Gottes bewahrt bleiben.

2. Die Verklärung Jesu — die jedenfalls nicht auf dem damals mit einer Festung gekrönten Berge Tabor, sondern auf einem Vorberge des großen Hermon stattfand, vgl. Matth. 17, 1 mit 16, 13 — steht in unmittelbarem äußeren und inneren Zusammenhange mit der ersten Leidensverkündigung, die den Jüngern so anstößig geworden (Matth. 16, 21 ff; 17, 1). Sie galt darum jedenfalls auch seinen (drei Lieblings-) Jüngern, die dadurch eine vorläufige Anschauung bekommen sollten von einem Zustand der Herrlichkeit, der ihnen allein ihren Anstoß an der bevorstehenden Schmach und Erniedrigung ihres Meisters benehmen konnte (vgl. Mark. 9, 9 f). Noch mehr freilich sollte jene Verklärung für Jesum selbst eine Stärkung sein für seinen nahen Leidensgang. Denn nicht nur bekam dort der Herr einen ersten Vorschmack der Herrlichkeit, zu welcher eben der Weg des Leidens ihn führen werde; sondern er wurde dadurch auch aufs neue vergewissert, daß seine Willigkeit, jetzt seinen Leidensgang anzutreten, zur Erfüllung des Gesetzes (Mose) und der Propheten (Elia) unerläßlich und darum dem Vater im höchsten Maße wohlgefällig sei (Matth, 17, 3. 5; Luk. 9, 30 f).

3. So oft Jesus schon früher seitens seiner Widersacher mit dem Äußersten bedroht worden war (Luk. 4, 28 f; Joh. 5, 16. 18; 7, 1. 30. 32; 8, 59; 10, 31. 39), so hatte er sich doch, solange seine Stunde noch nicht gekommen (Joh. 7, 30; 8, 20), immer wieder unter dem Schutz und Schirm seines Vaters sicher und geborgen gefühlt (Luk. 4, 30; Joh. 9, 4; 11, 9 f). Und wo und soweit er dies konnte, hatte er sich bis dahin auch geflissentlich seinen Feinden

entzogen (Joh. 8, 59; 10, 39 f; 11, 53 ff; 12, 37). So wie er dagegen erkannte, daß seine Zeit nunmehr gekommen sei (Joh. 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1; vgl. Matth. 26, 45; Luk. 22, 53), trat er nicht bloß seine letzte Reise nach Jerusalem mit dem klaren Bewußtsein ihres Ausganges an (Luk. 13, 32 f; Matth. 20, 17 f; Mark. 10, 32 ff), sondern er forderte auch in gewissem Sinne sein Schicksal heraus. Dies schon durch sein zuletzt immer schrofferes und rücksichtsloseres Auftreten gegen die Führer des Volkes (Matth. 21, 33 ff; K. 23); aber daneben auch noch insbesondere durch zwei innerlich zusammenhängende Ereignisse, die es den Gegnern zum Bewußtsein brachten, sie dürfen, wenn es nicht zu spät werden solle, jetzt nicht länger mehr zaudern (vgl Joh. 11, 46—53; 12, 19). Das eine Ereignis ist die glorreiche Wunderthat der Auferweckung des Lazarus, die, in der nächsten Nähe der Hauptstadt und vor den Augen seiner hämischen Feinde vollbracht, die Begeisterung des Volkes für ihn aufs neue mächtig angefacht hatte (Joh. 11, 1—45, besonders V. 19. 31. 37. 45 f; 12, 9—11. 17). Diese neuerwachte Begeisterung des Volkes war sodann bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem in so helle Flammen ausgebrochen, daß die ihn begleitende und ihm entgegenziehende Menge ihn jubelnd geradezu als den Sohn Davids oder den Messias begrüßte (Matth. 21, 8—11; Joh. 12, 12—17). Und Jesus selbst — er hat diesmal trotz der Einreden seiner Gegner (Luk. 19, 39 f; Matth. 21, 15 f) diese Anerkennung des Volkes nicht nur geduldet, sondern durch seinen thatsächlichen Anschluß an Sach. 9, 9 f geflissentlich hervorgerufen. Denn einmal wenigstens sollte es in einem unverkennbaren Zeugnisse seinem ganzen Volke nahegelegt werden, daß wirklich der verheißene heilbringende Friedenskönig in seiner Mitte gegenwärtig sei. Über den Wert und Bestand jener begeisterten Volksstimmung hat freilich Jesus selbst am wenigsten sich getäuscht (vgl. Luk. 19, 41—44).

4. Schließlich sollte auch das unerwartete Anerbieten des Verräters Judas (Luk. 22, 1—6; vgl. § 148, 2 d) dazu mithelfen, daß der Plan der Obersten des Volkes gegen ihre ursprüngliche Absicht früher und schneller, als sie gewollt, zur Ausführung kam (Matth. 26, 5). Auf diese Weise konnte dann dem göttlichen Ratschlusse entsprechend (vgl. Joh. 19, 36; I Kor. 5, 7) der Tod Jesu gerade in der Passazeit erfolgen.

Anmerk. 1. In der Leidensgeschichte stimmen Matthäus und Markus fast wörtlich überein, während Lukas (manchmal sich mit Johannes berührend) selbständigen Quellen folgt und Johannes auch hier als Augenzeuge erzählt (vgl. Joh. 18, 15; 19, 26. 35).

Anmerk. 2. Der gewöhnlichen (synoptischen) Gemeindeüberlieferung, welche von der Auferweckung des Lazarus ganz schweigt, ist jedenfalls die Bedeutung dieser Thatsache für das Schicksal Jesu unbekannt geblieben. Für sie fallen überhaupt großartige Machtthaten des Herrn nicht in den Aufenthalt Jesu in Judäa und Jerusalem, der nach ihnen (abgesehen von dem Einzug in Jerusalem) für Jesum nur eine Zeit der Erniedrigung und des Leidens, bzw. einer Verherrlichung nur im Leiden und durchs Leiden gewesen ist.

§ 165. Das letzte Mahl Jesu.

1. Das letzte Mahl Jesu wird von den Synoptikern (Mark. 14, 12—16 vgl. Matth. 26, 17; Luk. 22, 7) als ein Passahmahl dargestellt, wie es die Juden mit dem Beginn des 15. Nisan feierten (§ 42, 2). Hienach wäre dann Jesus auch am eigentlichen Passahfest (am 15. Nisan) gefangen genommen, verurteilt und gekreuzigt worden. Aber auffallend muß hier schon das erscheinen, daß überhaupt solch werktägliche Geschäfte wie eine Gefangennahme und Hinrichtung an dem als Sabbath geltenden ersten Tage des Passahfestes sollen vorgenommen worden sein, zumal bei einem Manne, gegen den man als Hauptanklagepunkt immer wieder das vorgebracht, daß er sich über die bestehenden Sabbathvorschriften hinweggesetzt. Wird doch auch Apostelg. 12, 3 f eine Hinrichtung ausdrücklich eben wegen des Passahfestes verschoben. Aber noch bedeutsamer ist, daß im 4. Evangelium ganz ausdrücklich und in der bestimmtesten Weise ausgesprochen wird, Jesus sei gekreuzigt und begraben worden, ehe noch die Juden ihr Passahlamm gegessen (Joh. 13, 1. 29; 18, 28; 19, 14). Dies kann durch keine Kunst der Auslegung beseitigt werden, um so weniger, als sich auch bei den Synoptikern selbst verschiedene unwillkürliche Hinweise darauf finden, daß der Todestag Jesu kein jüdischer Festtag (oder Sabbath), sondern der Rüsttag auf das Passah, also ein Werktag gewesen (Mark. 15, 21. 42. 46; Luk. 23, 54. 56). So kann also nicht daran gezweifelt werden, daß das letzte Mahl Jesu nicht das gewöhnliche (am 15. Nisan gehaltene) Passahmahl der Juden war, sondern ein Mahl, das der Herr am Beginn des 14. Nisan hielt (d. h. am

Beginn des nach Joh. 19, 31 „Rüsttages auf einen großen Sabbath“, der so heißt, weil in jenem Jahr das Passahfest mit dem Wochensabbath zusammenfiel). Daraus folgt dann aber weiter, daß der Freitag, an dem Jesus nach den übereinstimmenden Angaben sämtlicher Evangelien (Mark. 15, 42; Matth. 28, 1; Luk. 23, 56; Joh. 19, 31) gestorben ist, nicht der 15. sondern der 14. Nisan gewesen, und also Jesus bereits im Grabe lag, als die Juden ihr Passahmahl hielten. Jesus selbst hat dann allerdings in freier Handhabung des Gesetzes (vgl. Mark. 2, 28 und IV Mos. 9, 10 f) sein letztes Mahl geflissentlich zu einem Passahmahle gestaltet; und eben dieser Umstand erklärt es auch, daß in der gewöhnlichen Gemeindetradition dieses sein letztes Mahl einfach als „jüdisches Passah“ dargestellt worden ist.

2. Die Fußwaschung (Joh. 13, 4 ff), mit der das Mahl begann, setzt nach Luk. 22, 24 ff, besonders V. 27 den Rangstreit der Jünger über die Sitzordnung wie über den vor dem Mahle zu leistenden Dienst (der Fußwaschung) voraus. So will der Herr mit seiner Fußwaschung seinen Jüngern nicht nur überhaupt ein Vorbild demütig dienender Liebe geben, sondern noch insbesondere ein Vorbild derjenigen Liebe, welche in Demut und Sanftmut, ohne hochmütige Selbstüberhebung, den Bruder von seinen Fehlern zu reinigen sucht (vgl. Joh. 13, 8. 10. 14).

3. Daß Jesus während der Mahlzeit den ihm drohenden Verrat seitens einer seiner Jünger aufdeckt, hat einen doppelten Zweck. Einerseits will er nämlich hiedurch dem Ärgernis vorbeugen, das seine übrigen Jünger daran nehmen konnten, wenn ihm, ohne daß er es vorausgesehen, etwas so Unerhörtes widerfuhr (Joh. 13, 18 f; Matth. 26, 25). Andererseits aber will er hiedurch den Judas selbst zum letzten Schritte drängen und ihn aus dem Kreise fortweisen, dem er nicht mehr angehört. In diesem konnte ja seine fernere Gegenwart (namentlich für die Einsetzung des h. Abendmahls und die Abschiedsreden) nur noch störend sein.

4. Die Einsetzung des h. Abendmahls wird nicht nur von sämtlichen Synoptikern (Matth. 26, 26—28; Mark. 14, 22—24; Luk. 22, 19 f), sondern auch von Paulus (I Kor. 11, 23—25) erzählt, während Johannes sie als bekannt voraussetzt und darum übergeht. Dieselbe erfolgte zum Teil während des Passamahles (Austeilung des Brotes), zum Teil „nach dem Mahl“ als Abschluß desselben (Austeilung des Weines). Dabei benützt Jesus in seiner freien

Weise die überlieferten Gebräuche des jüdischen Passahmahles (Herumreichen von Brot und Wein durch den Hausvater mit bestimmten Spendeformeln), indem er eben damit das alttestamentliche Passahmahl erfüllend aufhebt. Das h. Abendmahl ist nämlich nichts anderes als die neutestamentliche Erfüllung des alttestamentlichen Passahmahles oder das neutestamentliche Bundes- und Opfermahl, in welchem das Gedächtnis der vollbrachten Erlösung der Menschheit thatsächlich erneuert wird in erneuter Lebens- und Friedensgemeinschaft der erlösten Gemeinde mit ihrem Erlöser.

5. Die johanneischen Abschiedsreden (Joh. K. 14—16; im Unterschied von den synoptischen Abschiedsreden in Matth. K. 24—25) haben den Zweck, die Jünger für die auch ihnen bevorstehende Stunde der Versuchung zu stärken, damit sie in derselben weder geärgert noch um ihren Frieden gebracht werden (14, 1. 27. 29; 16, 1. 4. 32 f). Denn er, ihr bisheriger Beistand, wird zwar jetzt von ihnen scheiden, aber nicht für immer; sondern er wird in einer Kürze wieder zu ihnen kommen (14, 3. 18 f. 28; 16, 16), zunächst in seiner Auferstehung, aber dann nach 14, 21. 23 auch im Geiste, und nach 14, 2 f schließlich auch in seiner letzten Zukunft. Und auch dieser sein jetziger Hingang dient nicht nur ihm (dem Herrn) selber zu seiner Erhöhung und Verherrlichung (13, 31 f; 14, 28; 16, 28), sondern ist auch für sie (die Jünger) gut und nötig (16, 7). Ist doch eben durch seinen Hingang ein höchst wesentlicher Fortschritt ihres ganzen Lebens vermittelt und bedingt. So vor allem der feste Besitz des bei ihnen bleibenden anderen Beistands (Paraklets), des Geistes der Wahrheit, welcher ihnen ihr Zeugenamt und ihre erfolgreiche Wirksamkeit in der Welt erst möglich machen wird (16, 7—15; 14, 12. 16 f. 26; 15, 16. 26 f). So ferner eine neue, viel tiefere und innigere Gemeinschaft mit ihm, ihrem verklärten Herrn (14, 21. 23; 15, 1 ff. 9. 12—15), und eine neue, höhere und kräftigere Art des Gebetsverkehrs mit Gott als ihrem himmlischen Vater (14, 13 f; 15, 7. 16; 16, 23 f. 26) und durch all das eine bleibende Vollendung ihrer Freude und ihres Friedens (14, 27; 15, 11; 16, 22. 24). Freilich dürfen es dann seine Jünger, je mehr ihnen so geboten und verheißen wird, um so weniger auch ihrerseits fehlen lassen an dem, was ihr Herr mit allem Recht von ihnen erwarten kann: an dem treuen Bleiben in ihm und seiner Liebe (15, 4 ff. 9), an fruchtbarem Gehorsam gegen seine Gebote

(14, 15. 21. 24; 15, 8. 10), an herzlicher Liebe unter einander (13, 34 f; 15, 12 f. 17), wie an Willigkeit, ihm auch im Leiden nachzufolgen und um seinetwillen den Haß der ungläubigen Welt nicht zu scheuen (15, 18—16, 4).

6. Den Abschluß der Abschiedsreden bildet das sog. hohepriesterliche Gebet (Joh. K. 17), welches so heißt, weil hier der Herr nicht nur für andere hohepriesterlich eintritt, sondern auch sich selbst als Opfer für das Leben der Welt seinem Vater darstellt (V. 19). In demselben bittet er zuerst für sich selbst um seine Verklärung durch den Tod (V. 1—5), sodann für seine nächsten Jünger um ihre Bewahrung (V. 6—19), endlich für seine durch den Dienst der Apostel begründete gesamte Gemeinde auf Erden um ihre Einigkeit und Vollendung in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes (V. 20—26).

§ 166. Gethsemane und Gefangennahme.

1. Über der Fürsorge für die Seinen war im Bewußtsein Jesu der Gedanke an sein eigenes nächstes Schicksal eine Zeit lang zurückgetreten. Aber in Gethsemane — wohl dem Besitztum eines Jüngers Jesu, wo derselbe in den letzten Nächten übernachtet — macht sich nunmehr der Gedanke an sein eigenes Los aufs neue um so stärker wieder geltend. Hier vollendet sich nämlich, was Jesus schon zuvor bei verschiedenen Gelegenheiten in schwächerem Vorspiele erfahren (Matth. 16, 23; Luk. 12, 49 f; Joh. 12, 27). Es überkommt ihn ein seine Seele bis in ihre tiefsten Tiefen erschütterndes Zittern und Zagen vor dem Tode, der nun an ihn herantritt und den er, ehe er ihn äußerlich erduldet, zuvor innerlich durchleben und durchkosten soll (Matth. 26, 37 f vgl. Hebr. 2, 9; 5, 7 f). Und zwar soll er den Tod so kosten als das, was derselbe nach seinem eigentlichsten Wesen zumal für den Fürsten des Lebens und den geliebten Sohn des Vaters ist, — als einen unnatürlichen Widerspruch gegen das Leben, ja als ein von dem Gotte des Lebens scheidendes Strafgericht über die Sünde der Menschheit (vgl. II Kor. 5, 21; Gal. 3, 13). Dabei wird er aber in eine so dunkle Nacht und einen so schweren Kampf der Anfechtung hineingeführt, daß nicht nur seine leibliche Kraft ohne eine außerordentliche göttliche Stärkung unterlegen wäre (Luk. 22, 43), sondern daß ihm auch die Erkenntnis von der unumgänglichen Notwendigkeit seines Todes-

leidens vorübergehend sich verdunkelte (Matth. 26, 39). Aber trotz alledem kommt es bei ihm keinen Augenblick auch nur zu dem geringsten Widerstreben seines Willens gegen den Willen seines Vaters (Matth. 26, 39. 42). Und als er durch fortgesetztes Gebet aufs neue die Gewißheit gewonnen, daß wirklich kein anderer Weg zur Ausrichtung seines Heilandsberufes möglich sei, bittet er nur noch um Kraft, den Willen des Vaters, den er unbedingt anerkennt, auch unverkürzt vollführen zu können (V. 42—44). Und dieses sein Gebet wird denn auch herrlich erhört (vgl. Hebr. 5, 7). Denn, obwohl selbst von seinen nächsten Freunden und Angehörigen in der Schwachheit ihres Fleisches im Stiche gelassen (Matth. 26, 40—46. 56), vermag doch der Herr in der ruhigsten Fassung seiner Seele sich freiwillig den Händen seiner Feinde zu überliefern; ja er tritt dabei seinerseits noch schützend für seine bedrohten Freunde ein (Joh. 18, 4—11; Matth. 26, 53—56).

2. Gefangengenommen wurde Jesus durch das Synedrium als die höchste geistliche Gerichtsbehörde des jüdischen Volkes, die sich hiefür zunächst der ihr zu Gebot stehenden levitischen Tempelwache bediente (Mark. 14, 43; Luk. 22, 52). Nach Joh. 18, 12 scheinen aber die Mitglieder des Synedriums, die Jesus fangen sollten, auch noch eine Abteilung der römischen Besatzung mitgenommen zu haben, um gegen einen etwaigen Befreiungsversuch der zahlreichen galiläischen Festgäste gerüstet zu sein.

§ 167. Verhör und Verurteilung.

1. Da Jesus um Mitternacht gefangengenommen wurde und die ganze Sache wegen des bevorstehenden Festes Eile hatte, wurde nicht eine ordentliche Synedriumssitzung in das ordentliche Sitzungslokal (im Tempelvorhof, § 126, 1), sondern eine außerordentliche Sitzung in den hohepriesterlichen Palast berufen (Matth. 26, 57 f). Bis aber diese außerordentliche Versammlung beieinander war, wurde Jesus nach dem genaueren Berichte des Johannes (18, 13—24) zunächst zu dem früheren (im Jahr 15 nach Christi Geburt abgesetzten, aber noch in hohem Ansehen stehenden) Hohepriester Hannas gebracht, der wohl gleichfalls im hohepriesterlichen Palast wohnte. Von demselben wurde ein vorläufiges Privatverhör mit Jesus angestellt. Darauf folgte dann die eigentliche Verhandlung des Synedriums selbst unter dem Vorsitze des (damals im

Amte stehenden) Hohepriesters Kaiphas (des Schwiegersohnes des Hannas). Diese verlief aber nach göttlicher Fügung so, daß Jesus schließlich nicht um irgend eines zufälligen Vorwandes oder irgend welcher untergeordneten Gesetzesübertretung willen verurteilt werden konnte, sondern allein wegen der Einen hier entscheidenden Hauptfrage, ob er wirklich Gottes Sohn sei (Matth. 26, 59—66).

2. Noch bedurfte aber das Todesurteil des Synedriums, um rechtskräftig zu werden, der Bestätigung des römischen Prokurators (Joh. 18, 31; § 126, 2). Daher wurde Jesus in der Frühe zu dem damaligen Prokurator Pontius Pilatus, der um des Festes willen in Jerusalem anwesend war, in das „Prätorium" d. h. ohne Zweifel in die Burg Antonia geführt (Matth. 27, 1 f; Joh. 18, 28). Hier, dem heidnischen Richter gegenüber, muß freilich der Anklage eine politische Wendung gegeben werden (Luk. 23, 2. 5. 14; Joh. 18, 33; vgl. Apostelg. 18, 14 f), nachdem Pilatus sich entschieden geweigert, den Synedriumsbeschluß blindlings ohne eigene Untersuchung zu bestätigen (Joh. 18, 29—31). Aber die Nichtigkeit einer solchen politischen Anklage wird von Pilatus sofort und immer klarer durchschaut (Luk. 23, 4. 14. 22; Joh. 18, 38; 19, 4—6); und die ganze Persönlichkeit Jesu macht sogar auf den stolzen Römer immer wieder den Eindruck, als sei derselbe auch mehr als ein gewöhnlicher, belachenswerter Schwärmer (Joh. 19, 5. 7 f). Trotzdem ist Pilatus sowohl durch seine allgemeine sittlich-religiöse Abgestumpftheit (Joh. 18, 38) als insbesondere durch sein schlechtes Gewissen in Bezug auf seine Amtsführung allzusehr gelähmt, als daß er seiner eigenen besseren Einsicht und seinem römischen Rechtsgefühl entschlossene Folge zu geben imstande wäre. Er versucht daher zuerst und lange auf allerlei Umwegen der lästigen Entscheidung auszuweichen: durch Unterhandeln mit den Anklägern und Zugeständnisse an sie, wodurch er freilich die Sache immer schlimmer macht (Matth. 27, 15—23; Luk. 23, 13—16. 22; Joh. 18, 39 f; 19, 4—6. 15); durch Verweisen der Sache an Herodes, der aber auch seinen Galiläern gegenüber das Gehässige der Entscheidung nicht auf sich nehmen will (Luk. 23, 6—12); durch Abwälzen der Schuld auf die Juden Matth. 27, 24 f) ꝛc. Als aber nicht bloß das Synedrium, sondern auch die durch ihre Führer aufgehetzte Volksmenge immer ungestümer auf ihn eindrang (Matth. 27, 20—25; Luk. 23, 18. 23) und er sich selbst mit einer gefähr-

lichen Anklage bedroht sah (Joh. 19, 12. 15), da zieht er es doch schließlich vor, lieber einen für ihn bedeutungslosen Unschuldigen als sich selbst zu opfern (Joh. 19, 16). Dem Schicksal, das er hiedurch von sich abwenden wollte, entging er freilich auch so nicht; denn schließlich wurde er doch im Jahr 36 auf die Klage der Juden abgesetzt und zur Verantwortung gezogen. Aber auch die Masse des von seinen blinden Blindenleitern mißleiteten jüdischen Volkes hatte durch die Art, wie sie den Tod Jesu erzwang, nicht bloß eine verhängnisvolle Blutschuld auf sich geladen, sondern sich auch ausdrücklich von den ihrem Volke geltenden Verheißungen losgesagt (Matth. 27, 25; Joh. 19, 15).

3. Unter alledem aber häufte sich auf Jesus ein übervolles Maß der bittersten und schmerzlichsten Erfahrungen. Neben dem teuflisch grimmigen Hasse seiner Verkläger, der gewissenlosen Ungerechtigkeit seiner Richter und der grausamen Roheit der ihn aufs schändlichste mißhandelnden Soldaten noch die wankelmütige Unbeständigkeit seines Volkes, ja die Schmach, die ihm der eigene Jünger durch seine Verleugnung bereitet! Er aber bewahrt vom Anfang bis zum Ende unerschüttert seine heilige Größe und Hoheit, indem er je nach den Umständen bald ohne Rücksicht auf die Folgen sein Wahrheitszeugnis ablegt (Matth. 26, 63—66; Joh. 18, 36 f), bald auch würdevoll schweigt (Matth. 27, 12—14; Luk. 23, 9; Joh. 19, 9 f), ja auch in dieser Lage noch die Gelegenheit anderen zu dienen nicht unbenützt läßt (Luk. 22, 61 f; Joh. 18, 23. 36 f; 19, 11 f; Luk. 23, 27—31).

§ 168. Kreuzigung und Begräbnis.

1. Nach dem ausdrücklichen Verlangen der Juden, die damit noch eine letzte und höchste Schmach auf Jesum häufen wollten, (Matth. 27, 22; Joh. 19, 6. 15; vgl. Gal. 3, 13; Joh. 18, 32), wurde der Tod Jesu der Kreuzestod (Anmerk. 1). Zeugen seines Leidens am Kreuze waren einerseits seine triumphierenden Feinde, welche durch ihren schadenfrohen Hohn sein Leiden noch vermehrten (Matth. 27, 39—43), andererseits eine Schar seiner galiläischen Jüngerinnen und sonstigen Bekannten (Matth. 27, 55 f; Mark. 15, 40 f; Luk. 23, 49; Joh. 19, 25), von welchen namentlich auch Johannes bis zum Tode Jesu beim Kreuze blieb (Joh. 19, 35).

2. In das, was Jesu Seele während seines Kreuzesleidens

innerlich bewegt, gewähren uns den unmittelbarsten Einblick seine am Kreuz gesprochenen sieben Worte, die freilich in sämtlichen vier Evangelien zerstreut sich finden. Die drei ersten derselben beziehen sich noch auf andere, die vier letzten auf seine eigene Person und das Leiden, das er am Kreuze erduldet. Das erste Wort Luk. 23, 34 zeigt, wie Jesus seine barmherzige Liebe auch denen bewahrt, die ihm jetzt so schreiendes Unrecht anthun, d. h. nicht bloß und nicht zunächst den ihn kreuzigenden Kriegsknechten, sondern dem gesamten jüdischen Volke, das ihn verworfen und zum Tode gebracht und dem er jetzt durch seine Fürbitte noch eine letzte Gnadenfrist erwirkt (vgl. Luk. 13, 8; Apostelg. 3, 17). Das zweite Wort Luk. 23, 43 thut kund, wie er auch im schwersten eigenen Leiden und der tiefsten Erniedrigung doch seiner königlichen Hoheit und seines Heilandsberufes, verlorene Sünder zu retten, eingedenk bleibt, zumal einem Glauben gegenüber, der so wunderbar auch unter der Hülle der äußersten sichtbaren Schmach die verborgene Herrlichkeit des heiligen Gottessohnes erkennt. In dem dritten Worte Joh. 19, 26 f bringt Jesus endlich in menschlich teilnehmender Fürsorge für die Seinen seine irdischen Angelegenheiten vollends zum Abschluß, ehe ihn die zunehmende Qual seines Leidens ganz von der Außenwelt abzieht. Dieses schwerste Leiden hat er sodann während der dreistündigen äußeren Finsternis, die die innere Verfinsterung seiner Seele äußerlich abbildete, schweigend erduldet (Matth. 27, 45 f), und erst als es innerlich durchgekämpft ist, kann er im vierten Wort Matth. 27, 46 (Mark. 15, 34) nach außen hin offenbaren, was ihm hiebei das Bitterste gewesen. Und die zugleich darin liegende Bitte wird sofort auch so erhört, daß Jesus nun vollends ein schnelles Ende machen und die letzten Worte ganz rasch nacheinander sprechen darf. Zunächst erbittet er sich im fünften Worte Joh. 19, 28 noch eine letzte leibliche Stärkung und Erquickung. Dann verkündet er — nicht als ein von der Gewalt des Todes Übermannter, sondern mit wunderbar lauter und kräftiger Stimme (vgl. Luk. 23, 46; Mark. 15, 37) — schließlich im sechsten Worte Joh. 19, 30 die siegreiche Vollendung seines ganzen Erlösungswerkes, wie im siebenten Luk. 23, 46 die freiwillige Hingabe seines Lebens in den Tod, der ihm nunmehr eine erwünschte und wohlverdiente Ruhe im Frieden seines Vaters geworden (vgl. Joh. 10, 18).

3. Was nun aber dieser Tod bedeutet und wirkt, das offenbart sich sofort in den äußeren Zeichen, die dabei geschehen (Matth. 27, 51—53; Mark. 15, 38). Denn der zerrissene Vorhang im Tempel weist hin auf eine vollkommenere Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott, als sie in dem jetzt aufgehobenen alten Bunde vorhanden war. Die offenen Gräber sind Zeichen, daß der Todesbann auch für die derzeit schon Gestorbenen überwunden ist. Das Erdbeben endlich weissagt eine schließliche Umwandlung auch der äußeren Natur. Und zu alldem kommt dann noch die unmittelbare Wirkung dieses Todes auf die Herzen und Gewissen der verschiedenen Zeugen desselben (Matth. 27, 54; Luk. 23, 47 f; Joh. 19, 38—40; Mark. 15, 43).

4. Das fried- und ehrenvolle Begräbnis, welches dem Toten zu teil wird (Matth. 27, 59 f; Luk. 23, 50—53; Joh. 19, 41 f vgl. schon V. 33), beweist, daß nunmehr die Zeit des Kampfes, der Niedrigkeit und Gottverlassenheit für Jesum vorüber ist. Und auch der letzte Schimpf, den seine Feinde ihm anthun wollen, fällt schließlich auf diese selbst zurück, sofern die Hut seines Grabes nur zum Zeugnisse seiner wirklichen Auferstehung wird (Matth. 27, 62—66; 28, 11—15).

Anmerk. 1. Die Kreuzigung war keine jüdische sondern eine römische Todesstrafe, die auch zu den Römern erst von den Karthagern gekommen war und nach römischen Gesetzen nur an Fremden und Sklaven, nicht an römischen Bürgern vollzogen werden durfte. Derselben ging immer die Geißelung voraus. Auch der (vertikale) Längenbalken des Kreuzes war nicht sehr hoch, überragte aber den (horizontalen) Querbalken etwas (behufs Anbringung einer Überschrift). In der Mitte des Längenbalkens war ein Holzpflock angebracht, auf welchem der Gekreuzigte rittlings saß. Füße wie Hände wurden mit großen Nägeln durchbohrt (Luk. 24, 39 f). Neben dieser ungemein schmerzlichen Verwundung, welche Wundfieber und brennenden Durst verursachte, bestand die Hauptpein der Kreuzigung in furchtbaren Kopfschmerzen und schrecklicher Bangigkeit als Folge des gehemmten Blutumlaufes, welcher ein ganz allmähliches Erstarren und Absterben der Glieder herbeiführte.

Anmerk. 2. Golgatha (d. h. Schädel) war eine Bodenerhebung, die ihren Namen von ihrer gewölbten Gestalt und kahlen Oberfläche hatte. Dieselbe mit dem „nahen" Grabe lag nach den Andeutungen der Evangelien außerhalb Jerusalems, aber in der Nähe der Stadt (Matth. 27, 32 f; 28, 11; Joh 19, 17. 20; vgl. Hebr. 13, 12; I Kön. 21, 13; Apostelg. 7, 56).

Der Platz befand sich wahrscheinlich im Nordwesten der damaligen Stadt d. h. außerhalb der „zweiten“, dagegen ohne Zweifel noch innerhalb der erst später (§ 123, 2) gebauten „dritten“ Mauer Jerusalems.

Anmerk. 3. Über die Zeit der Kreuzigung finden sich verschiedene Angaben in Mark. 15, 25 (vgl. V. 33; Matth. 27, 45; Luk. 23, 44) einerseits und Joh. 19, 14 andererseits. Da aber hier überall rund und allgemein nach Tagesvierteln gerechnet ist (3. 6. 9. Stunde) und die Angabe bei Johannes ausdrücklich als eine nur „ungefähr“ zutreffende bezeichnet wird, ist als Zeit der Kreuzigung die Zeit zwischen der 3. und 6. Stunde d. h. zwischen 9 und 12 Uhr vormittags anzunehmen. Der Tod aber erfolgte bald nach der 9. Stunde d. h. nach nachmittags 3 Uhr.

Anmerk. 4. Die dreistündige Finsternis (Matth. 27, 45) war keinenfalls eine Sonnenfinsternis (denn vgl. die Zeit des Vollmonds am Passah und die lange Dauer), sondern sie war ein den ganzen Gesichtskreis einnehmendes schweres Wolkendunkel als äußeres Zeichen zunächst der innern Verdunkelung des Herrn, aber dann auch der Mittrauer der Natur.

Neuntes Kapitel.

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

§ 169. Auferstehung.

1. Daß Jesus gemäß seiner Voraussage (Matth. 16, 21; 17, 23 ꝛc) am dritten Tage (d. h. am Sonntag früh nach ungefähr 36stündiger Grabesruhe) vom Tode auferstanden ist, bezeugen nicht nur sämtliche vier Evangelien, sondern auch sonst verschiedene Stellen des N. T. (Apostelg. 10, 40 und besonders I Kor. 15, 4). Die Annahme eines Erwachens aus einem Zustande des Scheintodes ist schon durch Joh. 19, 34 f ausgeschlossen. Ebenso unhaltbar ist die Meinung, daß die Jünger in der Aufregung, in die sie der Tod ihres Meisters versetzt, wie in dem brennenden Verlangen, das Rätsel dieses Todes gelöst zu sehen, Visionäre geworden seien und in ihrer erregten Phantasie den Gestorbenen lebendig vor sich zu sehen geglaubt haben. Denn nach den glaubwürdigsten Zeugnissen war vielmehr die Stimmung der Jünger Jesu unmittelbar nach dem Tode ihres Meisters eine solche, daß sie für den Augenblick alle Hoffnung aufgegeben hatten (Luk. 24, 17—21) und höchstens noch von einer spätern Wiederkunft des so unbegreiflich dem Hasse seiner Feinde Erlegenen etwas erwarteten. Wie ist es also ohne Voraussetzung eines entscheidenden Neuen, das dazwischen gekommen,

irgend denkbar, daß diese verzagte und hoffnungslose Stimmung schon am dritten Tage in ihr gerades Gegenteil umschlug, und diese neue Stimmung zuversichtlicher und zweifelloser Gewißheit auch nach dem Schwinden der ersten Aufregung ungeschwächt fortdauerte, selbst unter allem, was diese Jünger darüber zu leiden bekamen? Wie ist es ferner glaublich, daß nicht bloß Frauen, sondern auch praktisch nüchterne und besonnene Männer (vgl. Matth. 28, 17; Luk. 24, 12. 22 f), und zwar nicht bloß 11, sondern mehr als 500 auf einmal (I Kor. 15, 6) dieselbe Vision gehabt? Wie ist endlich anzunehmen, daß auf ein bloßes Vorgeben der Jünger, Jesus sei aus dem Grabe auferstanden, seine Feinde nicht sofort damit geantwortet hätten, daß sie den noch im Grabe befindlichen Leichnam vorzeigten (vgl. dagegen Matth. 28, 13—15)? Ohnedies hätte die Einbildung, Jesum nach seinem Tode lebendig gesehen zu haben, die Jünger nur zu dem Glauben, daß sein Geist im Himmel bei Gott fortlebe, führen können (vgl. Luk. 24, 37—40), nicht aber zu dem Glauben an seine leibliche Auferstehung. Dies um so mehr, als ja die Juden überhaupt eine leibliche Auferstehung erst am jüngsten Tage erwarteten (Joh. 11, 24). So steht vielmehr die geschichtliche Wirklichkeit der (nur um ihres wunderbaren Charakters willen angefochtenen) Auferstehung Jesu unerschütterlich fest, schon aus dem allgemeinen Grunde, weil ohne sie die innere Umwandlung der ersten Jünger und überhaupt die Stiftung der von Anfang an auf diese Thatsache gegründeten christlichen Kirche (I Kor. 15, 13 f. 17 f) völlig unbegreiflich wäre.

2. Im einzelnen bieten dann freilich die verschiedenen evangelischen Auferstehungsberichte mancherlei Schwierigkeiten dar. Dies erklärt sich aber hinlänglich teils aus der ersten Verwirrung der überraschten Jünger, teils aus der Mannigfaltigkeit der plötzlich da und dort erfolgenden Erscheinungen des Auferstandenen. Matthäus in 28, 16—20 und Lukas in 24, 36—49 haben offenbar summarisch zusammenziehende Berichte; nur Matthäus mit besonderer Hervorhebung dessen, was in Galiläa (Matth. 28, 7. 10; vgl. Mark. 16, 7), Lukas mit besonderer Hervorhebung dessen, was in Judäa geschah. Auch der Bericht in Mark. 16, 9—20 — der überdies ohne Zweifel ein späterer Zusatz von einem andern ist, s. § 137 Anmerk. 2 — lautet sehr summarisch. So findet sich zweifellos das Genaueste einerseits bei Johannes (K. 20. 21), andererseits bei Paulus in

I Kor. 15, 3—7. Eine Vergleichung der verschiedenen Berichte ergiebt als das Wahrscheinlichste folgende Reihe von Erscheinungen Jesu.

a) Die erste Erscheinung wird nach der ausdrücklichen Angabe in Mark. 16, 9 der Maria Magdalena zu teil, und zwar schon am Morgen des Auferstehungstages (Joh. 20, 11—18 vgl. V. 1. — Wenn in Matth. 28, 9 vgl. V. 1 gesagt wird, daß diese Erscheinung auch „der andern Maria" zu teil geworden, so ist dies wohl eine ähnliche Ungenauigkeit wie in Matth. 27, 44; denn nach Mark. 16, 1—9; Luk. 24, 1—10. 22—24, haben die andern Frauen außer Maria Magdalena [vgl. auch Joh. 20, 2] nur die Botschaft des Engels vernommen, nicht aber den Herrn selbst gesehen).

b) Ebenfalls noch am Auferstehungstag selbst geschah die Offenbarung an Petrus (I Kor. 15, 5; Luk. 24, 34), an die Jünger von Emmaus (Luk. 24, 13—35; Mark. 16, 12 f) und an die in Jerusalem (auf Befehl des Herrn durch Petrus?) versammelten Apostel außer Thomas (I Kor. 15,5; Joh. 20, 19—25; Luk. 24, 36 ff).

c) Acht Tage später gleichfalls noch in Jerusalem erscheint Jesus abermals seinen Aposteln und insbesondere dem jetzt auch anwesenden Thomas (Joh. 20, 26—29), wobei er sie ohne Zweifel anwies, nach Galiläa zurückzukehren und dort die gesamte galiläische Jüngerschaft auf einen bestimmten Berg zusammenzubestellen (Matth. 28, 16. 10).

d) In Galiläa selbst offenbart er sich zuerst 7 Aposteln in der Joh. K. 21 dargestellten Weise, sodann mehr als 500 Brüdern auf einmal (I Kor. 15, 6), in deren Gegenwart er vielleicht auch das Matth. 28, 16—20 Berichtete den Aposteln insbesondere sagt. Ferner fällt ohne Zweifel in diese Zeit auch die Erscheinung des Auferstandenen an seinen Bruder Jakobus (I Kor. 15, 7), durch die nicht bloß dieser, sondern auch die übrigen Brüder des Herrn zum Glauben gebracht wurden (vgl. Joh. 7, 5 mit Apostelg. 1, 14).

e) Nach der abermals auf Weisung des Herrn erfolgten Rückkehr der Jünger von Galiläa nach Jerusalem (vgl. Luk. 24, 49) erfolgt endlich die letzte Offenbarung an die Apostel (und wohl auch die andern jerusalemitischen Jünger) auf dem Ölberg behufs seiner sichtbaren Himmelfahrt (I Kor. 15, 7; Luk. 24, 50; Apostelg. 1, 4).

§ 170. Fortsetzung.

1. Welchen Zweck hatten nun aber diese Erscheinungen des Herrn, die sämtlich (mit alleiniger Ausnahme von I Kor. 15, 8 f)

bloß seinen Freunden und Jüngern, nicht aber seinen Feinden zu teil wurden (Apostelg. 10, 41 vgl. Matth. 23, 39)? Zuerst und vor allem sollten durch dieselben seine Jünger und insbesondere seine Apostel, die davon zu zeugen berufen waren, überführt werden von der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit seiner Auferstehung. Das will aber besagen: Sie sollten davon überzeugt werden, daß Jesus wirklich nicht bloß wie ein anderer Gestorbener in der jenseitigen Welt im Geiste fortlebe, um auch seinerseits seiner leiblichen Auferstehung am jüngsten Tage zu warten. Vielmehr sei er schon jetzt nach seiner ganzen Person, also auch nach der von ihm angenommenen menschlichen Leiblichkeit, in ein höheres, vollkommenes und unvergängliches Wesen erhoben und dadurch der Anfänger und Begründer einer neuen und höheren Stufe des menschlichen Wesens überhaupt geworden. Neben diesem Hauptzwecke der Erscheinungen des Herrn werden aber in den Evangelien noch weitere mehr untergeordnete Zwecke hervorgehoben. Bei denselben eröffnet nämlich der Herr seinen Jüngern mittels der Schrift, welche er ihnen aufschließt, das ihnen jetzt erst mögliche Verständnis seines Leidens und Sterbens (Luk. 24, 25—27. 44—48; Apostelg. 1, 3). Ebenso bestätigt er seinen Aposteln ihre amtlichen Vollmachten, die jetzt erst, nachdem er sein Heilswerk vollbracht, ihre eigentliche Kraft und Gültigkeit bekommen (Joh. 20, 21—23; Matth. 28, 18—20; Mark. 16, 15—18; Apostelg. 1, 8), wobei er noch insbesondere den Petrus auch vor seinen Mitjüngern in seine frühere Stelle, die er durch seine Verleugnung verscherzt, wieder einsetzt (Joh. 21, 15—17). Endlich aber sollte und wollte er auch durch die Art und Weise dieser Erscheinungen seine Jünger allmählich gewöhnen an die neue — nicht mehr sinnlich-sichtbare, sondern geistig unsichtbare, aber darum nicht niedrigere, sondern im Gegenteil höhere — Art und Form der Gemeinschaft, die von jetzt an zwischen ihm und ihnen stattfinden werde und müsse (vgl. Joh. 20, 17).

2. Dies alles beruht freilich auf der Voraussetzung, daß es sich mit der Auferstehung Jesu ganz anders verhält, als mit der Wiedererweckung derer, die sonst schon aus dem Tod in das Leben d. h. in ihr früheres zeitlich-irdisches Leben zurückgerufen worden sind. Dies wird uns auch durch die ganze evangelische Darstellung deutlich genug bestätigt. Denn aus derselben ersehen wir, daß Jesus in seiner Auferstehung zwar denselben menschlichen Leib wieder an-

genommen hat, den er für uns in den Tod gegeben (Joh. 20, 20. 27; Luk. 24, 39 f), daß aber dieser Leib doch nicht mehr der frühere, irdisch-natürliche Leib ist, sondern ein in das übersinnliche, himmlische Wesen erhobener, verklärter Leib. Dieser Leib erscheint daher jetzt auch im vollsten Maße, wenn auch in einer für uns unbegreiflichen Weise, der Macht des Geistes unterthan. Er ist an sich nicht mehr sichtbar und greifbar; aber der Herr kann ihn je nach Bedürfnis auch sichtbar und greifbar machen und ihm diese oder jene Gestalt geben, so oft er seinen Jüngern zulieb aus der unsichtbaren Geisteswelt wieder in unsere sichtbare Sinnenwelt hereinzutreten sich veranlaßt sieht (Luk. 24, 15 f. 31. 36 f. 39—43; Joh. 20, 15. 19 f. 26 f; 21, 7).

§ 171. Die Himmelfahrt Jesu.

Die Himmelfahrt Jesu wird freilich ausdrücklich nur Mark. 16, 19 f; Luk. 24, 50—53 und Apostelg. 1, 6—11 erzählt. Aber sie ist auch sonst allenthalben im N. T. als Thatsache vorausgesetzt — nicht bloß Joh. 6, 62; 16, 28; 20, 17, sondern auch Apostelg. 2, 33; Eph. 4, 10; I Tim. 3, 16; Hebr. 9, 24; I Petr. 3, 22. Sie geschah nach Apostelg. 1, 3. 9—12 vierzig Tage nach der Auferstehung auf dem Ölberg vor den Augen nicht nur der Eilfe, sondern einer größern Anzahl von Jüngern (vgl. Apostelg. 1, 14 f). Mit ihr schloß die Reihe der sichtbaren Erscheinungen des Auferstandenen in einer Weise ab, daß die Jünger erkennen mußten, dieselben haben jetzt ein Ende und es beginne statt dessen eine andere Art ihrer Gemeinschaft mit ihm (Joh. 20, 17). Ohne einen so förmlichen, unmißdeutbaren Abschluß wären ja die Jünger nie über einen Zustand unruhiger Spannung und Aufregung oder aber peinlicher Unsicherheit und Ungewißheit hinausgekommen. So galt die Himmelfahrt allerdings in erster Linie den Jüngern. Aber nach Joh. 20, 17 (vgl. Eph. 2, 6) ist doch anzunehmen, daß die Himmelfahrt auch für Jesus selbst einen — wenn gleich für uns nicht näher bestimmbaren — Fortschritt seiner Erhöhung (im Vergleich mit seiner Auferstehung) bedeutete. Nach den Aussagen der Schrift erscheint namentlich der Antritt seiner Weltherrschaft durch seine Himmelfahrt bedingt und vermittelt.

Zweite Abteilung.

Die apostolische Kirche.

§ 172. Die Quellen dieser Geschichte; a) im allgemeinen.

Viele der wichtigsten Erkenntnisse, namentlich über die inneren Zustände der apostolischen Kirche, aber zum Teil auch über die äußere Geschichte der einzelnen Gemeinden, wie über das Leben und Wirken der einzelnen Apostel können und müssen wir den neutestamentlichen Lehrschriften (besonders den apostolischen Briefen) entnehmen. Aber ohne die zusammenhängende Darstellung der apostolischen Kirche, die wir in der sog. Apostelgeschichte haben, würden uns doch weite Abschnitte dieser Geschichte, namentlich die Geschichte der judenchristlichen Kirche, ziemlich unbekannt bleiben, und auch die vereinzelten Angaben der Briefe erhalten durch die „Apostelgeschichte" mannigfaches Licht.

§ 173. b) Die Apostelgeschichte.

1. Dieselbe bezeichnet sich in 1, 1 f selbst als eine „zweite Rede" oder als eine Fortsetzung unseres dritten Evangeliums und hat auch unstreitig denselben Verfasser wie dieses (§ 138). Die Sprache des Buches, die durch das ganze Buch hindurch wesentlich gleich und besser griechisch ist als die des Evangeliums, scheint darauf hinzuweisen, daß dem Verfasser für diesen zweiten Teil weniger schriftliche Quellen zu Gebote standen als für den ersten, daß er also hier seinen Stoff mehr aus der unmittelbaren mündlichen Überlieferung aufgenommen und demgemäß auch freier wiedergegeben hat. Seine persönliche Bekanntschaft mit Paulus und dessen sonstigen Schülern und Begleitern wie sein längerer Aufenthalt in Judäa und Samaria eröffnete ihm auch in der That reichliche Quellen mündlicher Mitteilung, obwohl auch hier (wie beim Evangelium) nicht zu verkennen ist, daß er trotzdem über gar manches entweder gar keine oder nur eine ziemlich summarische Auskunft hat erhalten können. Aber eben die größere Freiheit, mit welcher Lukas sich doch im ganzen in diesem seinem zweiten Teile bewegt, macht es durchaus unwahrscheinlich, daß die in 16, 10—17; 20, 5—21, 25; und 27, 1—28, 16 enthaltenen sog. Wirabschnitte schriftliche Aufzeichnungen eines Dritten gewesen, die der Verfasser dann ganz

mechanisch und unverarbeitet in den Zusammenhang seiner Geschichte eingeschoben hätte. Dieselben sind vielmehr anzusehen als Schilderungen persönlicher Erlebnisse, die der Verfasser des ganzen Buchs (wohl auf Gründ früherer schriftlicher Aufzeichnungen) in die Darstellung dessen hineinverwebt, was er sonst von andern erfahren. Und eben die in diesen Wirabschnitten sich findenden Aussagen 16, 19 vgl. V. 16 und 20, 4 f beweisen auch, daß der Verfasser weder Silas noch Timotheus ist.

2. Der Zweck des Buches aber ist trotz des nicht ursprünglichen wenn auch alten Titels „Apostelgeschichte" nicht der, eine Geschichte der Apostel zu geben. Denn von den meisten Aposteln enthält das Buch nichts als ihren Namen (1, 13). Auch eine Geschichte der beiden Hauptapostel Petrus und Paulus will das Buch nicht sein. Denn nicht nur wird von K. 15 an von Petrus gar nichts mehr gesagt, sondern auch die Geschichte des Paulus ist sehr unvollständig dargestellt (vgl. z. B. Röm. 15, 19; II Kor. 11, 23 ff). Vielmehr verfolgt die Apostelgeschichte denselben Zweck, wie nach Luk. 1, 4 das dritte Evangelium, nämlich: die Glaubenszuversicht zunächst des Theophilus zu stärken durch eine möglichst genaue und vollständige Darstellung des weiteren Fortgangs des Werkes, dessen Grund Jesus selbst bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung gelegt (Apostelg. 1, 1—3). Näher handelt es sich nach Apostelg. 1, 8 um den Nachweis: Wie die von dem erhöhten Christus gestiftete Gemeinde des neuen Bundes von Jerusalem an bis ans Ende der Erde unter Juden und Heiden sich ausgebreitet habe, so daß sie nunmehr als eine zweiteilige, aus gläubigen Juden und gläubigen Heiden gesammelte Gemeinde dastehe, die aber gleichwohl nach ihrem innersten Grunde wie nach ihrem letzten Ziele eine einige und einheitliche Gemeinde sei. Freilich war es eben diese Zweiteiligkeit der Gemeinde des neuen Bundes, wie sie auf dem selbständigen Bestande einer (gesetzfreien) heidenchristlichen Gemeinde beruht, woran sich zu jener Zeit nicht wenige stießen (und worüber vielleicht auch Theophilus sich besonderen Aufschluß erbeten). Daher weist unser Buch an der Hand der Geschichte noch genauer nach, daß nicht nur der Herr selbst unzweideutig die Sache so gelenkt (vgl. z. B. K. 10. 13, 2; 16, 9 2c), sondern auch die (judenchristliche) Muttergemeinde in ihren maßgebenden Vertretern jene Entwicklung gebilligt und gefördert habe (z. B. 11, 18. 22 ff; 15, 23 ff). Und wenn dabei

auch das Aufkommen einer selbständigen heidenchristlichen Kirche thatsachlich Hand in Hand ging mit dem Ausschlusse der großen Masse des jüdischen Volkes von der Gemeinde des neuen Bundes, so zeigt auch nach dieser Seite unser Buch, daß die Schuld davon weder auf die gläubige Gemeinde der Juden, noch auf die heidenchristliche Gemeinde und insbesondere ihren menschlichen Begründer Paulus falle. Denn die Gemeinde der gläubigen Juden sei wirklich als ein Licht unter ihrem Volke dagestanden und habe auch durch ihre Apostel alles gethan, das ganze Volk zu gewinnen; und ebenso habe Paulus bei seiner Wirksamkeit in der Heidenwelt alle nur mögliche Rücksicht genommen auf die Vorrechte, ja auch die Vorurteile der Juden (13, 46; 16, 3; 21, 20—26).

3. Aus diesem Zwecke des Buches erklären sich auch einzelne bemerkenswerte Eigentümlichkeiten desselben. So vor allem die unverkennbare Parallelisierung der Wirksamkeit des Petrus und Paulus (vgl. z. B. 3, 2 f mit 14, 8 f; 8, 18 f mit 13, 6 f; 12, 6 ff mit 16, 25 ff; vgl. überhaupt Gal. 2, 8). Denn im Verhältnis dieser beiden Führer stellt sich auch das Verhältnis der beiden zusammengehörigen Teile der Gemeinde dar. Ferner hängt damit zusammen, daß das Buch hauptsächlich die Lichtseiten der apostolischen Kirche hervorkehrt und die Schattenseiten zwar nicht ganz, aber doch verhältnismäßig zurücktreten läßt. Dieselbe hat allerdings auch nach unserem Buche schwer und mannigfach zu kämpfen. Aber ihre Kämpfe bestehen doch vornehmlich in Anfechtungen von außen, nicht in inneren Streitigkeiten und Zusammenstößen, wie überhaupt namentlich auf dem heidenchristlichen Gebiete mehr nur die äußere Begründung als die innere Entwicklung der Gemeinden berücksichtigt wird. Nach dieser Seite findet also die Darstellung der Apostelgeschichte ihre ganz wesentliche und notwendige Ergänzung in dem, was die Briefe von den inneren Zuständen der Gemeinden berichten.

4. Entsprechend dem oben dargelegten Zwecke des Buches zerfällt die Apostelgeschichte in zwei Hauptteile: einerseits die Geschichte der judenchristlichen Gemeinde und der Wirksamkeit der für dieselbe bestimmten Werkzeuge (K. 1—12); andererseits die Geschichte der heidenchristlichen Gemeinde und der Wirksamkeit der für diese berufenen Arbeiter, besonders des Apostels Paulus (K. 13—28). Im ersten Teile ist zu unterscheiden das, was die

judenchristliche Gemeinde selbst betrifft (K. 1—8, 4), und sodann der von derselben ausgehende Anfang des Hinausschreitens über den Kreis des jüdischen Volkes (8, 5 bis K. 12).

Anmerk. Zweifelhaft und kaum mit Gewißheit zu entscheiden ist die Frage, ob die Apostelg. mit 28, 30 f nach dem Sinn ihres Verfassers ihren endgültigen Abschluß gewonnen oder der Verfasser beabsichtigt hat, noch ein weiteres (einen dritten Teil) hinzuzufügen. Die letzteres bestreiten, machen geltend, daß mit der „unverbotenen" Predigt des Evangeliums in Rom das Zeugnis von Christo wirklich bis zu den „Enden der Erde" gekommen.

Erstes Kapitel.

Die judenchristliche Kirche.

A. Ihr gesonderter Bestand.

§ 174. Gründung der Kirche unter den Juden.

1. Daß die christliche Kirche zuerst inmitten des jüdischen Volkes erstand, und zwar an dem Mittelpunkte desselben in Jerusalem, und an einem jüdischen Feste, wo Juden aus allen Weltgegenden in Jerusalem versammelt waren, entsprach nicht bloß den Weissagungen über den Zusammenhang des alten und neuen Bundes überhaupt, sondern auch den ausdrücklichen Anordnungen des Herrn selbst (Luk. 24, 49; Apostelg. 1, 4. 8; vgl. Joh. 4, 22). Damit hing auch zusammen, daß zuvor die Zwölfzahl der zunächst für Israel bestimmten Apostel wieder vollgemacht wurde (Apostelg. 1, 15 ff).

2. Die Gründung der neutestamentlichen Gemeinde selbst wurzelt in der Erhöhung Christi zum Herrn über alles (Apostelg. 1, 4 ff vgl. Eph. 1, 20—23) und vollzieht sich durch die Ausgießung des hl. Geistes über alles Fleisch (Apostelg. 2, 1 ff). Denn die Gemeinde des neuen Bundes ist und soll sein eine Gemeinschaft des heiligen Geistes und damit eines neuen, himmlischen Lebens, nicht eine Gemeinschaft bloß neuer äußerer Gebräuche und Einrichtungen. Deshalb wird auch gemäß dem, was schon das A. T. (besonders in Joel 3, 1 ff) geweissagt, der ausgegossene heilige Geist allen versammelten Jüngern, nicht bloß den Aposteln zu teil, und zwar jedem insbesondere (Apostelg. 2, 1. 3. 4. 17 f; vgl. 1, 15), und nicht nur als ein Geist des Zeugnisses für andere (vgl. 1, 8), sondern zuerst und vor allem als ein Geist eigener

persönlicher Heiligung und Erneuerung. Dies bezeugen auch die augenfälligen äußeren Zeichen, unter denen dieser neue Fortschritt der göttlichen Offenbarung erfolgt (2, 2—4). Denn der „gewaltige Wind" versinnbildlicht ebenso die herzbewegende, das Alte umstürzende und neues Leben schaffende Kraft des h. Geistes, wie das sich in „Feuerzungen" verteilende Feuer seine erwärmende, läuternde und erleuchtende Kraft. Das „Zungenreden" aber, wie man es auch im einzelnen verstehen möge (s. Anmerkg. 2), weist jedenfalls hin auf eine solche Gemeinschaft der geheiligten Glieder der neutestamentlichen Gemeinde, in welcher die durch die Sünde herbeigeführte Trennung der Menschen in geschiedene Völker und Sprachen (§ 16) wieder aufgehoben ist.

3. Sobald aber so die bisherige Jüngerschaft zunächst selber zur Gemeinde des Herrn und seines Geistes geworden, beginnt sie auch sofort ihr Zeugen- und Missionswerk nach außen. Es geschieht dies durch das geisterfüllte Wort des Petrus (2, 14—36), der schon hier seinen ihm vom Herrn befohlenen Beruf, der menschliche Begründer der neutestamentlichen Gemeinde unter Israel zu werden (Matth. 16, 18; Joh. 21, 15 ff; vgl. § 148, 2a), antritt. Freilich vollzieht sich auch schon bei diesem ersten Anfang der Gemeinde in Israel eine Scheidung unter dem auserwählten Volke. Denn nur ein (immerhin beträchtlicher) Teil der Versammelten (die Auswahl Israels) läßt sich durch das, was sie hier gesehen und gehört, zur Buße und zum Anschluß an die Gemeinde (mittels der Taufe) bestimmen (2, 37—41), während die anderen sich auch jetzt wieder als ein „verkehrtes Geschlecht" beweisen (2, 40. 13).

Anmerk. 1. Da Jesu Todestag Freitag der 14. Nisan war (§ 165, 1), das jüdische Pfingstfest aber am 50. Tage nach dem zweiten Passahtage (dem 16. Nisan, dem sog. Garbentage) gefeiert wurde (§ 42, 3), so fiel das Pfingstfest im Todesjahr Jesu auf einen Sonntag (während bei der Annahme, daß der Todestag der 15. Nisan gewesen, das Pfingstfest auf den Sonnabend gefallen wäre). Eine Beziehung auf die Gesetzgebung wurde übrigens zu jener Zeit dem Pfingstfest noch nicht gegeben (vgl. § 42, 3).

Anmerk. 2. Das Zungenreden ist nach Apostelg. 10, 46 f; 19, 6; I Kor. K. 14 am wahrscheinlichsten aufzufassen als ein verzücktes (ekstatisches) Reden mit anderen (neuen) d. h. vom Feuer des h. Geistes entzündeten und regierten Zungen, in einer anderen d. h. nicht irdischen, sondern überirdischen Sprache. Diese wurde dann durch Einwirkung desselben Geistes von den Empfänglichen unter den aus den verschiedensten Gegenden Zu-

sammengeströmten besser als die ihnen fremde aramäische Landessprache und so wie ihre traute Muttersprache verstanden, während allerdings die Unempfänglichen nichts als unverständliche, nur ihren Spott herausfordernde Töne vernahmen (2, 13). Denn daß im N. T. zwei ganz verschiedene Arten von Zungenreden vorliegen, die eine in Apostelg. K. 2, die andere in Apostelg. K. 10. 19 und I Kor. K. 14, ist höchst unwahrscheinlich und scheint durch 10, 47 („gleichwie auch wir") geradezu ausgeschlossen.

Anmerk. 3. Die Pfingstpredigt des Petrus führt aus: 1) wie hier die Weissagung des Propheten Joel erfüllt sei (V. 14—21); 2) wie diese Erfüllung vermittelt sei durch den von den Juden verworfenen, aber von Gott auferweckten und erhöhten Jesum von Nazareth (V. 22—35); und 3) wie daraus sich für die Juden die Notwendigkeit ergebe, über die Verwerfung des Messias Buße zu thun und sich ihm gläubig zu unterwerfen (V. 36—40).

§ 175. Innere Zustände der Gemeinde.

1. Je summarischer die der Taufe vorausgehende Predigt war (Apostelg. 2, 38—41, vgl. 8, 35 f; 16, 30—33 ꝛc), desto mehr war auch nachher noch eine fortgesetzte eingehendere christliche Unterweisung (durch die „Lehre der Apostel" 2, 42 vgl. Matth. 28, 20) Bedürfnis. Außerdem wird in Apostelg. 2, 42—47 von der jungen Gemeinde gerühmt ihre geflissentliche Pflege der brüderlichen Gemeinschaft, ihr eifriges Gebetsleben und ihre Heiligung auch des alltäglichen Lebens durch den neuen Geist, der ihnen zu teil geworden. Die brüderliche Gemeinschaft bethätigte sich insbesondere in einer gewissen Gütergemeinschaft (Apostelg. 2, 44 f; 4, 32—37), welche freilich nach 5, 4; 12, 12 (vgl. 4, 36 f) weder als eine mit gesetzlichem Zwange verbundene, noch als eine allgemein und vollständig durchgeführte zu denken ist und am allerwenigsten auf einer gleichmäßigen Verteilung der vorhandenen Güter unter die einzelnen Gemeindeglieder beruhte. Es handelte sich hier vielmehr lediglich um allerdings weitgehende freiwillige Beisteuern der Besitzenden an die öffentliche Gemeindekasse, aus welcher dann je nach Bedürfnis die ärmeren Gemeindeglieder unterstützt wurden (vgl. 2, 45; 4, 35). Und diese Beisteuern wurden um so williger und rückhaltloser gereicht, je mehr überhaupt das Ende der gegenwärtigen Weltzeit und damit auch des gegenwärtigen irdischen Besitzes als nahe bevorstehend gedacht wurde.

2. Die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Gemeinde waren nach Apostelg. 2, 46 doppelter Natur. Es waren einerseits geschlossene Versammlungen der eigentlichen Gemeindeglieder in Privathäusern, andererseits mehr öffentliche Versammlungen im Tempel d. h. in den Synagogen, welche in die Umfassungsmauern des äußeren Vorhofes eingebaut waren. In den engern Gemeindeversammlungen schloß sich an eine gemeinsame Mahlzeit die Feier des h. Abendmahls („das Brotbrechen“ 2, 42. 46 vgl. Luk. 24, 30) an. Die weiteren Gemeindeversammlungen gestalteten sich nach dem Vorbild des jüdischen Synagogalgottesdienstes. Es wurden da (bald auch neue christliche) Psalmen gesungen und Gebete gesprochen und nach Verlesung eines alttestamentlichen Textes Ansprachen gehalten, welche die Thatsachen des neuen Bundes aus diesem alttestamentlichen Schriftworte beleuchteten (vgl. I Korinther 14, 26—33; Kol. 3, 16). Dabei war (gleichfalls nach dem Vorgang der jüdischen Synagoge § 125, 1) weder Gebet noch Ansprache an ein bestimmtes Amt (auch nicht das der Apostel) gebunden, sondern jedes gläubige Gemeindeglied war nach dem Maße seines Glaubens und dem Drange des ihn treibenden Geistes dazu berechtigt. Und zu diesen öffentlichen Versammlungen wurden unbedenklich auch noch nicht Gläubige zugelassen; ja dieselben hatten geradezu auch den Zweck eines fortgesetzten missionierenden Einwirkens auf das jüdische Volk.

3. Auch sonst finden wir ja, daß die neue Gemeinde weit davon entfernt war, sich äußerlich vom jüdischen Volke und der Gemeinde des alten Bundes zu sondern. Sie hielten sich wie ihre Volksgenossen zum Tempel, beobachteten die üblichen Gebetsstunden, brachten Opfer dar und unterwarfen sich auch den allgemein anerkannten Satzungen der Schriftgelehrten (3, 1; 10, 9. 14; 21, 20—24). Und zwar thaten sie dies nicht nur, um ihre Volksgenossen nicht unnötig zu ärgern und zurückzustoßen (vgl. Apostelg. 16, 3; I Kor. 9, 20), sondern weil sie auch für ihre Person sich nicht für berechtigt hielten, die von Gott selbst verordneten Lebensformen ihres Volkes eigenmächtig aufzugeben, so lange sie Gott noch bestehen lasse.

4. Obwohl der in der Gemeinde waltende Geist sich auch als ein Geist ernster, heiliger Zucht erwies zur Abschreckung der Unlautern (5, 1—10. 11), so wuchs doch längere Zeit die Zahl der Gemeindeglieder in Jerusalem rasch und stätig (2, 41. 47; 4, 4;

5, 12—16; 6, 1. 7; 12, 24; 21, 20). Hiedurch wurde von selbst auch die Notwendigkeit einer festeren äußeren Gemeindeordnung nahegelegt. Denn die Apostel, welche anfangs die gesamte Leitung der Gemeinde in ihrer Hand vereinigt hatten, fühlten sich bei dem Wachstum der Gemeinde, dieser Last je länger je weniger mehr gewachsen (6, 2; vgl. 4, 35. 37), abgesehen davon, daß sie sich nicht auf Jerusalem beschränken durften, sondern auch zunächst in den andern Städten Judäas das Evangelium zu predigen hatten (vgl. Apostelg. 1, 8; 9, 31; Gal. 1, 22). Die Sieben, welche so auf den Wunsch der Apostel gewählt werden (6, 3—6), sind deshalb anzusehen als die ersten mit der äußeren Verwaltung betrauten Vorsteher einer Einzelgemeinde. Dieselben entsprechen als solche nicht sowohl den späteren „Diakonen" (wie auch die „Sieben" niemals bezeichnet werden vgl. 21, 8), als den spätern „Presbytern" (die in 11, 30 zum erstenmale genannt sind). An die Spitze des Presbyterkollegiums trat im weiteren Verlaufe als Leiter der jerusalemitischen Gemeinde, mit zwar nicht rechtlich festgesetzter aber thatsächlich anerkannter Vollmacht, Jakobus, der Bruder des Herrn (12, 17; 15, 13; 21, 18; vgl. Gal. 1, 19; 2, 9. 12).

Anmerk. Der Name „Presbyter" scheint im N. T. eine doppelte, weitere und engere, Bedeutung zu haben. Im weiteren Sinne waren sie als die den Jahren und dem Glauben nach ältesten Familienväter (im Unterschied von den „Jüngeren" in Apostelg 5, 6; I Tim. 5, 1; Tit. 2, 6; I Ptr. 5, 5) die natürlichen Vertreter der Gemeinde. Im engeren Sinne sind sie ein mehr oder weniger förmlich bestellter Ausschuß aus jenem weiteren Kreise, der zunächst mit der äußeren Leitung der Gemeinde betraut war. Die späteren „Diakonen" waren die Gehilfen der eigentlichen Presbyter.

§ 176. Verhältnis zum jüdischen Volke.

1. Die apostolische Zeit eröffnete dem jüdischen Volke, das doch seiner Mehrheit nach in einer gewissen Unwissenheit seinen Messias verworfen hatte (Luk. 23, 34; Apostelg. 3, 17), noch einmal eine Gnadenfrist (vgl. Luk. 13, 8). In derselben erging abermals und immer dringender an das Volk eine letzte Aufforderung teils zur Buße über seine größte Verschuldung, teils zur gläubigen Annahme des ihnen auch jetzt noch vor andern dargebotenen Heiles (2, 23. 36. 39; 3, 13—15. 19—26; 4, 10—12; 5, 30—32). Und diese Aufforderung wurde kräftig unterstützt nicht nur durch die unleugbare

Thatsache der Auferstehung Jesu, auf die sich darum die Apostel immer wieder berufen (2, 24—32; 3, 15; 4, 10; 5, 30 f), sondern auch durch die augenscheinlichen Wirkungen des neuen Geistes, welche sowohl in dem freudigen und unerschrockenen Zeugenmute der Apostel als in ihren herrlichen Wunderthaten sich offenbarten (2, 14 ff. 37; 3, 7. 9 f. 16; 4, 8—16. 19 f. 29 f. 33; 5, 12—16. 29—33. 41 f; 6, 15). In der That wurde auch durch dieses abermalige Zeugnis Jesu in seinem Geiste und seinen Aposteln (vgl. Joh. 15, 26 f) eine namhafte Auswahl des Volkes Israel für das Heil gewonnen (§ 175, 4). Ja eine Zeit lang war sogar die große Mehrheit des Volkes, überwältigt durch die ihr hier entgegentretende Geistesmacht, der neuen Gemeinde sehr günstig gestimmt, in ähnlicher Weise, wie dies einst auch bei dem ersten Auftreten des Herrn selbst der Fall gewesen (2, 47; 3, 9 f; 4, 21; 5, 13. 26; § 162, 1).

2. Auch jetzt wieder geht hienach die erste Feindschaft gegen die Gemeinde nicht vom Volke selbst, sondern von den Obersten des Volkes aus. Nur mit dem Unterschied, daß diesmal der Anfang nicht durch die Pharisäer, sondern durch die Sadduzäer und die sadduzäische Priesterschaft gemacht wird (4, 1 f. 5 f; 5, 17 f). Die Sadduzäer befürchteten nämlich von der Wirksamkeit der Apostel nicht nur ein ihrem amtlichen (priesterlichen) Ansehen gefährliches Hervortreten des Laienelementes (vgl. 4, 7. 13), sondern auch das Erwachen einer sich gegen das Synedrium kehrenden Volksbewegung (4, 17; 5, 28). Überdies erschienen ihnen die Apostel mit ihrer Auferstehungspredigt als unwillkürliche Verbündete ihrer pharisäischen Gegner (4, 2). Die Pharisäer andererseits hatten schon wegen des letzteren Grundes, noch mehr aber, weil die Christen sich ähnlicher Angriffe gegen sie, wie sie Jesus erhoben, gänzlich enthielten, vorerst keine Veranlassung, gegen die Gemeinde aufzutreten. Im Gegenteil lag es zunächst in ihrem Interesse, sich derselben gegen ihre sadduzäischen Widersacher anzunehmen (5, 34 ff; vgl. 23, 9). Dabei ist freilich bemerkenswert, daß, während die Sadduzäer aus Furcht vor dem Volke anfangs noch mit einiger Zurückhaltung gegen die Christen vorgehen müssen (4, 21; 5, 26), in der Meinung des Volkes selbst ein Umschlag zu Ungunsten der Gemeinde erst dann, aber dann sofort eintritt, als in der Folge sich auch die Pharisäer wider dieselbe entscheiden (§ 177, 2).

§ 177. Stephanus und die Entscheidung des jüdischen Volkes.

1. Die erste eingreifendere Wandlung in dem bisherigen Verhältnisse der judenchristlichen Gemeinde zum jüdischen Volke knüpft sich an den Namen und die Geschichte des Stephanus. Derselbe, einer der Sieben und ohne Zweifel ein Hellenist, hatte zwar durchaus nicht in unehrerbietiger und lästerlicher Weise (wie die „falschen“ Zeugen Apostelg. 6, 13 aussagten), von Mose, dem Gesetz und dem Tempel geredet. Aber er hatte doch gegen pharisäisch gesinnte Hellenisten sich wieder mehr in der Weise ausgesprochen, wie dies Jesus selbst den jüdischen Pharisäern gegenüber gethan. Insbesondere hatte er hiebei wie eben schon Jesus selbst (Joh. 2, 19; Matth. 24, 2; vgl. 26, 60 f) darauf hingewiesen, daß die schließliche und notwendige Folge eines so fortgesetzten ungläubigen Widerstrebens nichts anderes sein könne, als der völlige Untergang des äußeren Tempels, auf den sie so sicher pochen (Apostelg. 6, 14). Ja im Zusammenhang damit hatte er wohl auch mehr oder weniger bestimmt geäußert, daß überhaupt in und mit Jesu ein Neues erschienen sei, das hoch über dem äußeren Gesetz und Tempel stehe (Apostelg. 6, 14; vgl. Matth. 12, 6—8). Damit aber beweist sich Stephanus in gewissem Sinne als ein Vorläufer des Paulus (der nach 6, 9 vielleicht auch zu den „cilicischen“ Schriftgelehrten gehörte, die mit Stephanus stritten). Aus all dem erklärt sich dann auch die so eigentümliche Verteidigungsrede des Stephanus (Apostelg. K. 7). Indem derselbe hier zunächst einen ruhig sachlichen Überblick über den Gang der göttlichen Offenbarung in Israel vom ersten Anfang an giebt, will er sich zunächst einfach zu derselben bekennen und damit thatsächlich den Vorwurf zurückweisen, als sei er ein Lästerer und Verächter Gottes und seiner Offenbarung im alten Bunde (6, 11). Aber dabei läßt er doch überall ein Doppeltes durchblicken. Einerseits, daß ihn eben dieser sein Glaube an die Offenbarung Gottes im alten Bunde nicht nur nicht hindere, sondern im Gegenteil verpflichte, auch an die höhere Offenbarung Gottes in Jesu und seiner Gemeinde zu glauben (vgl. besonders V. 37). Andererseits, daß umgekehrt die Juden mit ihrer Feindschaft gegen Jesum und seine Gemeinde sich nur als würdige Söhne ihrer Väter erweisen, die von jeher Gott und seinen Offenbarungen widerstrebt haben (V. 9 f. 25—28. 35. 39—43. 51—53;

vgl. Matth. 23, 29—32). Ja auch von einem etwaigen Untergang des äußeren Tempels bezeugt er schließlich, daß selbst damit Gottes Bund mit seinem erwählten Volke nicht hinfallen würde, da Gottes wahrhaftige Gegenwart an kein von Menschenhänden gebautes Haus gebunden sei (V. 47—50 vgl. Joh. 4, 21 ff).

2. Dieses wie gesagt den alten Kampf Jesu gegen den Pharisäismus erneuernde Auftreten des Stephanus rief deshalb auch aufs neue den Argwohn und die Feindseligkeit der gesamten pharisäischen Partei gegen die Jünger Jesu wach. Dieselbe hemmte nun nicht nur nimmer das Vorgehen der sadduzäischen Priesterpartei (vgl. 7, 1; 9, 1 f), sondern sie regte auch von sich aus (ganz wie einst bei der Verurteilung Jesu) die ihr ergebene Volksmasse gegen die Christen auf. Als erstes Opfer dieser so in Gang gebrachten pharisäischen Volksbewegung fiel eben (ohne förmliches Urteil des Synedriums) Stephanus selbst (7, 57 ff). Aber die einmal erhitzte Volksmenge kehrte sich dann unter der Führung des Pharisäers Saulus auch weiter gegen die ganze Gemeinde in Jerusalem, die sie in wildem Toben auseinandersprengte (8, 1. 3 vgl. I Thess. 2, 14). Und wenn auch infolge der Bekehrung des Saulus die zerstreute Gemeinde sich wieder sammeln konnte und abermals eine längere Zeit äußerer Ruhe bekam (9, 31), so war doch von nun an das frühere unbefangene, harmlose und freundliche Einvernehmen zwischen der Gemeinde und der pharisäisch gesinnten Volksmenge unwiederbringlich dahin. Ja der um die Gunst der pharisäischen Partei buhlende König Agrippa I (§ 123, 2) konnte sogar, „um den Juden zu gefallen“ (12, 3), nichts besseres thun, als eine neue Verfolgung der Gemeinde anzufangen und dabei sogar an den Aposteln sich zu vergreifen (12, 1—4).

B. Anfänge des Hinausschreitens über den Umkreis des jüdischen Volkes durch die Thätigkeit der judenchristlichen Gemeinde.

§ 178. Allgemeiner Gesichtspunkt.

Darüber, daß überhaupt das in Christo erschienene Heil nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden zukommen solle, konnten nach den Weissagungen der Propheten und den unzweideutigen Aussagen des Herrn selbst die Zwölfe und die erste Christengemeinde

niemals im Zweifel sein. Aber sie dachten sich ursprünglich und noch längere Zeit das Verhältnis so, daß die Heiden erst nach der Bekehrung von Gesamtisrael an die Reihe kommen und daß sie dann zu Israel hinzukommen d. h. selbst Juden werden und dieselben gesetzlichen Lebensformen (Beschneidung, Tempeldienst, Speisegesetze 2c) annehmen werden, die auch die Gläubigen aus den Juden noch beobachteten. Daß dagegen Heiden auch schon vor der Bekehrung von Gesamtisrael zum Glauben gelangen, und vollends daß sie Christen werden können ohne Annahme des Judentums, das zu glauben fiel anfangs nicht nur den gewöhnlichen Judenchristen, sondern auch den Aposteln der judenchristlichen Gemeinde schwer (vgl. Apostelg. 10, 45; 11, 17 f). Sie mußten da erst durch verschiedene unzweideutige Fingerzeige des Herrn selbst eines andern belehrt werden. Und als besonders bedeutsam muß hiebei auch das erscheinen, daß näher oder entfernter all diese über den engsten Kreis des Judentums hinausführenden Anfänge zusammenhängen mit der verhängnisvollen Entscheidung, die Gesamtisrael in der Sache des Stephanus getroffen (8, 4. 5 ff; 11, 19 ff).

§ 179. Die Anfänge im einzelnen.

1. Die ersten Nichtjuden, zu welchen das Evangelium infolge der Zerstreuung der jerusalemitischen Gemeinde kam (8, 1. 4. 5), waren die Samariter, welche, obgleich beschnitten und dem mosaischen Gesetz unterthan, doch von den Juden nahezu den Heiden gleichgestellt wurden (§ 76, 3). Aber gerade unter ihnen offenbart sich nun die Kraft des Namens Jesu in besonders augenscheinlicher, auch die Zauberkünste einer falschen Prophetie (des Magiers Simon) überstrahlender und siegreich überwindender Weise (8, 6—13). Deshalb können auch die Apostel Petrus und Johannes nicht umhin, das zunächst von einem Nichtapostel (Philippus, einem der „Sieben", der später „Evangelist" heißt, 8, 5 vgl. 6, 5; 21, 8) begonnene Werk als ein wahrhaftes Gotteswerk anzuerkennen (8, 14—17. 25). Ja Petrus setzt auch selbst das Werk der Missionierung und Gemeindegründung in Samarien fort (8, 25; 9, 32—43).

2. Ein weiterer bedeutsamer Fortschritt geschah in der Bekehrung des äthiopischen Kämmerers (8, 26 ff). Derselbe war nämlich schwerlich ein Proselyt der Gerechtigkeit (weil sonst der zureichende Grund einer so ausführlichen Darstellung der Begebenheit fehlen

würde). Vielmehr war er ohne Zweifel ein (unbeschnittener) Proselyt im weiteren Sinne oder ein „Gottesfürchtiger" (§ 131, 2). Demungeachtet wurde er ohne Annahme der Beschneidung durch die Taufe in die Gemeinschaft des neuen Bundes aufgenommen (V. 36 ff). Auch dies geschah durch Philippus, jedoch abermals nicht nach dessen eigenem Gutdünken, sondern auf Grund ganz bestimmter göttlicher Weisungen und Führungen (V. 26. 29).

3. Noch wichtiger ist und wird freilich die Bekehrung des römischen Hauptmanns Kornelius in Cäsarea. Denn dieser galt wenigstens den Juden nach ganz als Heide (10, 28. 45; 11, 1. 3. 18; 15, 7 f); und jedenfalls blieb er (anders als der wegreisende Kämmerer) inmitten des jüdischen Volkes, so daß die Gläubigen aus den Juden mit ihm und den Seinen brüderlichen Verkehr (des „Eingehens in sein Haus" 10, 28 und des „Mitessens" 11, 3) zu pflegen hatten. Zudem vollzog sich dieser weitere Fortschritt (nicht durch einen gewöhnlichen Christen oder Evangelisten, sondern) durch einen Apostel, und zwar durch das Haupt der judenchristlichen Apostel Petrus, nachdem auch dessen anfängliche Bedenken durch mehrfache göttliche Kundgebungen und Zurechtweisungen beseitigt und überwunden waren (10, 3—6. 10—17. 28. 34 f. 44—46; so auch Petrus wie Stephanus und Philippus ein Vorläufer des Paulus).

4. Schließlich kam es sogar zur Gründung einer gemischten und überwiegend aus geborenen und unbeschnittenen Heiden („Hellenen") bestehenden Christengemeinde in der Weltstadt Antiochia am Orontes (11, 19 ff vgl. Gal. 2, 11 f). Auch diese war eine Folge der Zerstreuung der jerusalemitischen Gemeinde (V. 19) und geschah nicht durch einen Apostel, sondern durch einfache hellenistische Christen aus Cypern und Cyrene (V. 20). Aber gleichwohl offenbarte sich auch hier die „Hand des Herrn" so unverkennbar, daß der Abgesandte der Apostel, der Hellenist Barnabas, sogar selber (in Gemeinschaft mit Saulus) die Leitung der Gemeinde übernahm (11, 21—26 vgl. 4, 36 f). Daß aber in Antiochia der neue Name „Christianer" (Anmerk. 4) aufkam (11, 26), beweist, wie merklich sich die neue, vorzugsweise „heidenchristliche" Gemeinde in ihrem ganzen Bezeugen von der „jüdischen" Gemeinde unterschied.

5. All diese ersten Anfänge eines Hinausschreitens über den Umkreis des jüdischen Volkes wurden nun zwar von der judenchristlichen

Gemeinde selbst mit rückhaltloser Freude als Gotteswerke anerkannt (8, 14; 11, 18. 23); aber die Apostel und die Gemeinde der judenchristlichen Kirche sahen dieselben doch vorerst noch als Ausnahmen von der Regel an. Die Gläubigen aus den Heiden, die ohne Annahme des Gesetzes und der Beschneidung Christen geworden waren, schienen ihnen zunächst nur in demselben außerordentlichen Verhältnisse zu der Gemeinde des neuen Bundes zu stehen, in dem bisher die „gottesfürchtigen" Heiden (die Proselyten im weiteren Sinne) zu der Gemeinde des alten Bundes gestanden. Daher übte auch die jerusalemitische Muttergemeinde mit den Aposteln noch unbedenklich ein gewisses Aufsichtsrecht über die nichtjüdischen Christen aus (8, 14 ff; 11, 22), wie sie auch als selbstverständlich voraussetzte, daß jedenfalls die jüdischen Christen in der Diaspora noch fortwährend das mosaische Gesetz beobachten (21, 20 f. 24). Der Gedanke an eine selbständige, gesetzfreie heidenchristliche Kirche neben der judenchristlichen Kirche lag ihnen bei alledem noch ferne. Und bis auch dieser Gedanke bei ihnen Eingang fand, bedurfte es zu den bisherigen erst noch neuer eingreifenderer Erfahrungen, wie sie vor allem in der großartigen Wirksamkeit des Heidenapostels Paulus lagen.

Anmerk. 1. In Bezug auf das Verhältnis der Geistesbegabung zu der Taufe in 8, 15—17 und 10, 44—46 ist ein Doppeltes zu beachten. Einmal handelt es sich hier um außerordentliche Fälle, in welchen durch das Vorausgehen oder Nachfolgen der Geistesausgießung etwas Besonderes kundgegeben werden soll. Im ersten Falle (8, 15—17) soll nämlich durch die erst nachfolgende Geistesbegabung erklärt werden, daß ein so wichtiger Fortschritt wie die Gründung der neuen samaritischen Gemeinden nicht ohne Mitwirken der ordentlichen Apostel zu stande kommen solle. Im zweiten Fall (10, 44—46) soll die vorausgehende Geistesbegabung ein Zeugnis dafür sein, daß nach Gottes Willen diese Heiden, auch ohne daß sie Juden werden, als Gott angenehm (V. 35) d. h. der christlichen Taufe fähig und würdig zu behandeln seien (V. 47; 11, 15—17). Sodann aber handelt es sich in beiden Fällen überhaupt nicht um die ordentlichen Geistesgaben (den Geist der Wiedergeburt), sondern um die in die Augen fallenden außerordentlichen Geistesgaben, namentlich das Zungenreden (vgl. 10, 46; 19, 6).

Anmerk. 2. Das Gesicht des Petrus in 10, 10 ff bezieht sich nicht auf die Aufhebung der (trennenden) jüdischen Speisegesetze, sondern nach 10, 28 (vgl. 15, 9) sind unter den unreinen Tieren die Heiden zu verstehen, denen Petrus nicht aus engherzig jüdischen Bedenken sich entziehen soll.

Anmerk. 3. Der Name „Christen" (eigentlich „Christianer" d. h. Anhänger des Christus) kommt im N. T. nur noch vor in Apostelg. 26, 28 und I Petr. 4, 16. Die Juden nannten die Christen „Nazarener" (Apostelg. 24, 5), die Christen selbst bezeichneten sich als „Jünger, Heilige, Brüder".

Zweites Kapitel.

Der Apostel Paulus und die heidenchristliche Kirche.

§ 180. Die Zubereitung und Persönlichkeit des Paulus.

1. Paulus oder nach seinem hebräischen Namen Saulus war geboren in Tarsus, der durch ihre Pflege griechischer Kunst und Wissenschaft weitberühmten Hauptstadt Ciliciens (Apostelg. 9, 11; 21, 39; 22, 3), aus dem Stamme Benjamin, von unvermischt jüdischer Abkunft (Phil. 3, 5; Röm. 11, 1), römischer Bürger schon durch seine Geburt (Apostelg. 16, 37 f; 22, 25 ff; 23, 27). Von griechischer Bildung blieb er nicht ganz unberührt (vgl. außer Apostelg. 17, 28; I Kor. 15, 33; Tit. 1, 12 besonders seine verhältnismäßig gewandte Handhabung der griechischen Sprache). Aber seine Erziehung war doch wesentlich eine jüdisch-pharisäische, schon im Hause seiner pharisäischen Eltern (Apostelg. 23, 6), dann aber besonders in Jerusalem. Denn dorthin war er schon frühe (wahrscheinlich im 12. Lebensjahr) gebracht worden (Apostelg. 26, 4; vgl. 23, 16), um unter Gamaliel zum jüdischen Schriftgelehrten ausgebildet zu werden (Apostelg. 22, 3). Daneben hatte er aber nach der Gewohnheit der Schriftgelehrten (§ 127, 2) auch ein Handwerk erlernt, nämlich das eines Zeltteppichwebers (Apostelg. 18, 3; vgl. I Kor. 4, 12; II Theff. 3, 8). Bei der verhältnismäßig freieren Richtung Gamaliels ist wohl anzunehmen, daß die Schriftgelehrtenbildung, welche Paulus bei ihm erhielt, sich nach Form und Inhalt über die geistlos äußerliche Art des gemeinen Schriftgelehrtentums erhoben hat. Der schon von Natur mit einer ungewöhnlichen Klarheit und Entschiedenheit des Denkens und Wollens ausgestattete Schüler zog dann freilich die Konsequenzen seines einmal eingenommenen Standpunktes schärfer und rücksichtsloser als der Meister (§ 176, 2). Und so erschien ihm denn auch nichts geringeres als die gänzliche Vernichtung der jungen Christengemeinde gebieterische Pflicht und Notwendigkeit, sowie diese, wie er glaubte,

in dem Auftreten des Stephanus ihren wahren Charakter verraten (Gal. 1, 13 f; Apostelg. 7, 57; 8, 1. 3; 9, 1 f; 22, 3 f; 26, 9—11; I Tim. 1, 13).

2. Daß dabei Paulus irgendwie durch innere Zweifel an der Berechtigung seiner Feindschaft gegen Jesum und seine Gemeinde beunruhigt und überhaupt seiner Sache irgendwie ungewiß gewesen, wird nicht nur durch nichts angedeutet, sondern widerspricht geradezu den ausdrücklichen Aussagen in Apostelg. 23, 1 und I Tim. 1, 13. Wohl fand er trotz seiner äußerlich untadeligen Gesetzeserfüllung (Phil. 3, 6) in seiner pharisäischen Gerechtigkeit keinen wirklichen Frieden (Röm. 7, 7 ff), weil er eben in dieser Hinsicht einen andern Maßstab anlegte als der gemeine Pharisäismus. Aber dieser innere Unfriede bewirkte bei ihm so wenig eine Annäherung an das Christentum, daß er im Gegenteil dadurch in seinem Verfolgungseifer nur gesteigert wurde, um durch solchen Eifer sonstige Mängel zu decken (Gal. 1, 14; Apostelg. 22, 3; vgl. Röm. 10, 2). So wird er denn schließlich auch nicht auf dem (psychologischen) Wege stiller und allmählicher innerer Entwicklung umgewandelt, sondern durch ein plötzliches, in gewissem Sinne gewaltsames Eingreifen des Herrn von außen her (Phil. 3, 12). Denn mögen auch die dreifachen Berichte in Apostelg. 9, 3 ff; 22, 6 ff; 26, 12 ff. in einzelnen Nebenpunkten von einander abweichen: darin stimmen sie doch alle überein, daß dem Paulus eine — auch seinen Begleitern sich sichtbar machende und also thatsächliche — Erscheinung des verklärten Herrn der Herrlichkeit zu teil geworden. Und Paulus selbst nimmt keinen Anstand, diese ihm gewordene Offenbarung den früheren leibhaftigen Erscheinungen des Auferstandenen an die Seite zu stellen als letzte derselben und als wesentlich gleicher Art wie die übrigen (I Kor. 15, 8; 9, 1 vgl. Gal. 1, 16). Mit diesem Einen Erlebnisse war aber für Paulus die Sache entschieden und das ganze stolze Gebäude seines bisherigen Denkens, Wollens und Strebens wie mit einem Stoße umgestürzt. Mußte er doch jetzt in dem, den er bisher als mit Recht gekreuzigten falschen Messias gehaßt und verfolgt, vielmehr den in Wahrheit auferstandenen und zur Herrlichkeit erhöhten Sohn Gottes erkennen. Dagegen das, was bisher seines Lebens Ruhm und Gerechtigkeit gewesen, sein glühender Eifer für das Gesetz gegen die vermeintlich davon Abtrünnigen — das mußte ihm jetzt nicht bloß als Unverstand erscheinen, sondern

geradezu als die größte und schwerste Sünde seines Lebens, ja als ein frevelhaftes Streiten wider Gott. Darum gab es auch für ihn, den „vornehmsten unter den Sündern", von nun an keinen andern Weg, Gnade und Frieden zu erlangen, als den Weg rückhaltlos vertrauender Ergebung an den, der ihn zwar in seiner Majestät zu Boden geworfen, aber ihn doch nicht in seinem Zorne vernichtet hatte (Phil. 3, 4—10; I Kön. 15, 9 f; I Tim. 1, 13—16). Wenn übrigens die Bekehrung des Paulus, obwohl auch sie zuletzt wieder in die ordentlichen Bahnen einlenkte (Apostelg. 9, 6; 22, 16), doch zunächst in einer so wunderbaren und außerordentlichen Weise erfolgte, so geschah dies aus einem doppelten Grunde. Einmal weil es sich hier überhaupt um Überwindung eines außerordentlichen Widerstandes handelte; sodann aber, und noch mehr, weil diese Bekehrung zugleich die Grundlage des apostolischen Berufs des Paulus sein und werden sollte (Gal. 1, 15 f; I Kor. 9, 1; Apostelg. 9, 15; 22, 15; 26, 16—18).

3. Nach Apostelg. 9, 20 ff und der noch genaueren Darstellung in Gal. 1, 17 ff ist Paulus nach seiner Bekehrung nicht sofort nach Jerusalem zurückgekehrt, sondern er blieb vorerst in Damaskus und ging darauf nach Arabien (Auranitis) und dann wieder von Arabien nach Damaskus zurück. So kam er erst drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18) wieder nach Jerusalem, wo er jedoch von den Aposteln allein den Petrus traf (Gal. 1, 19). Nach einem nur 15tägigen Aufenthalt in Jerusalem (Gal. 1, 18) entfloh er vor den Nachstellungen der Juden (Apostelg. 9, 29 f) und ging über Syrien in seine Heimat Tarsus (Gal. 1, 21; Apostelg. 9, 30). Dort verweilte er längere Zeit, bis ihn Barnabas nach Antiochien abholte (Apostelg. 11, 25 f; vgl. 9, 27). Diese (12) ersten Jahre nach der Bekehrung des Paulus sind indessen nicht in die Zeit seines eigentlichen, selbständigen Apostolats einzurechnen, sondern mehr nur als Vorbereitungszeit dafür anzusehen. Wohl predigte Paulus auch damals schon den Namen des Herrn in Damaskus, in Jerusalem und Umgebung, wie auch in Syrien und hauptsächlich Cilicien (Apostelg. 9, 20. 22. 28; Gal. 1, 23; vgl. Apostelg. 15, 23; Röm. 15, 19). Aber er that dies zunächst als Zeichen und Zeugnis seiner Umwandlung; und soweit seine Predigt auch jetzt schon selbständige Bedeutung hatte, predigte er vorerst nur als „Prophet und Lehrer" (vgl. Apostelg. 13, 1), im Anschluß an das bereits bestehende Missions-

werk der alten Gemeinde (vielleicht auch noch vorherrschend unter hellenistischen Juden, vgl. Apostelg. 9, 22. 29). Außerdem sollte aber diese Zeit (namentlich die seines Aufenthaltes in Arabien und Tarsus) für Paulus auch eine Zeit stiller Zurückgezogenheit sein (ähnlich wie bei Luther sein Aufenthalt auf der Wartburg). Er sollte sich da nicht bloß in selbständiger Verarbeitung dessen, was er erfahren, in die neue Geistes- und Gedankenwelt, die sich ihm erschlossen, immer mehr hineinleben, sondern auch weitere Unterweisung vom Herrn selbst empfangen. Mußte er doch, um mit Recht ein Apostel zu heißen, nicht nur den Auferstandenen gesehen haben (I Kor. 9, 1) sondern auch von ihm gelehrt und in das Geheimnis des Evangeliums eingeführt sein (Apostelg. 26, 16; Gal. 1, 15 f; Eph. 3, 3. 8 f). Deshalb betont er selbst immer wieder mit allem Nachdruck, daß er sich nach dem für ihn entscheidenden Erlebnisse nicht mit Fleisch und Blut besprochen und keinen menschlichen Unterricht, auch nicht von den ursprünglichen Aposteln, erhalten habe, vielmehr alles Christo selbst und seiner unmittelbaren Offenbarung verdanke (Gal. 1, 1. 11 f. 16—20; 2, 6). Dies schließt nicht aus, daß er über äußere Thatsachen der evangelischen Geschichte Genaueres auch durch Menschen erfahren (vgl. I Kor. 15, 3). Aber, was dabei die Hauptsache ist, das rechte Verständnis dieser überlieferten Thatsachen in ihrer Bedeutung für das eigentümliche Wesen des neuen Bundes, — das hat Paulus doch nicht von Menschen überkommen, sondern allein durch die fortgesetzten Bezeugungen des Herrn und seines Geistes (vgl. II Kor. 12, 1; I Kor. 2, 4—13; Gal. 2, 2; Eph. 3, 3 ff). Übrigens verhält es sich mit dem Apostolat des Paulus nicht etwa so, als wäre er nur als Zwölfter zu den „Eilfen" hinzugekommen (als der „vom Herrn selbst Erwählte, statt des nur von Menschen erwählten Matthias"). Vielmehr tritt das Apostolat des Paulus als „Heidenapostolat" dem der „Zwölfe", die zunächst die Apostel Israels sein sollten, selbständig zur Seite (Gal. 2, 7. 9; 1, 16; Röm. 11, 13; Eph. 3, 8; I Tim. 2, 7). Und zwar so, daß neben Paulus auch Barnabas als Vertreter dieses neuen Apostolates gilt (Gal. 2, 9; vgl. Apostelg. 14, 14).

Anmerk. 1. So ansprechend sonst der Gedanke ist, daß der Name „Paulus", der zum erstenmale in Apostelg. 13, 9 genannt wird, in einer inneren Beziehung zu der dort (freilich erst V. 12) erzählten Bekehrung

des Prokonsuls Sergius Paulus stehe, so ist doch wahrscheinlicher, daß Paulus schon von Haus aus (vielleicht im Zusammenhang mit seinem römischen Bürgerrecht) einen zweifachen Namen, einen hebräischen und lateinischen, gehabt (ähnlich wie Joseph Justus, Johannes Markus, Jesus Justus in Apostelg. 1, 23; 12, 12; Kol. 4, 11). Des jüdischen Namens bediente er sich vorzugsweise, solange er unter Juden lebte, des lateinischen, als er seinen Missionsberuf unter den Heiden antrat.

Anmerk. 2. Die vorübergehende Blindheit des Paulus (Apostelg. 9, 8) war sowohl ein Unterpfand der Wirklichkeit dessen, was er erfahren, als ein Mittel, ihn zunächst auf sich zu verweisen und dann durch seine Heilung seinen Glauben zu stärken.

Anmerk. 3. Die Bekehrung des Paulus wird gewöhnlich in die Jahre 35—37 unserer Zeitrechnung, also nur ungefähr 5 Jahre nach dem Tode Jesu gesetzt. So ist kaum zu bezweifeln, daß er Jesum persönlich gekannt. Aber einen gewinnenden Eindruck hat er jedenfalls von ihm nicht gewonnen, sei es, weil er dazumal noch zu jung, sei es, weil er bereits zu pharisäisch verrannt war.

§ 181. Fortsetzung.

1. Der hervorragendste Charakterzug in der großartig angelegten Persönlichkeit des Paulus ist die rückhaltlose Entschiedenheit, mit der er die einmal eingetretene Wendung seines Lebens durch alles durchführt. In vollbewußter Klarheit und freudiger Opferwilligkeit verzichtet er von nun an auf alle die glänzenden Aussichten, welche dem hochbegabten Vorkämpfer des Pharisäismus winkten, und er weiß und will statt dessen nur noch Eines, nämlich seinem Herrn, der ihn erwählt und treu geachtet hat, angehören, ihm dienen und wohlgefallen (Phil. 3, 7—11; 1, 20—24; Gal. 2, 20; 6, 14; II Kor. 5, 9). Keine Gebrechlichkeit seines schon von Natur schwachen und unansehnlichen Leibes (II Kor. 4, 7; 10, 10; 12, 7 f; Gal. 6, 17), keine Trübsal, Schmach und Verfolgung kann ihn entmutigen; keine ihn abschrecken, in der Kraft dessen, der in seiner Schwachheit mächtig ist, sein ihm befohlenes Werk auf sich zu nehmen und dasselbe bis zu seinem letzten Atemzug zu vollführen (I Kor. 4, 8—13; 15, 31; II Kor. 4, 8—11. 16; 6, 4—10; 11, 23—30; 12, 9 f; Phil. 2, 17; 4, 11—13; Apostelg. 20, 24).

2. Noch andere, gleichfalls bedeutsame Züge seines Bildes sind: seine tiefe ungeheuchelte Demut bei allem Bewußtsein dessen, was er durch Gottes Gnade ist und gilt (I Kor. 15, 9 f; II Kor. 3, 5 f; 11, 5 f; 12, 11 f; Phil. 3, 12—14; I Tim. 1, 12 ff; II Tim. 4, 7 f);

seine eifernde und eifersüchtige Liebe zu seinen Gemeinden bei allem Verzicht auf eigenen Vorteil und eigene Ehre (I Kor. 4, 14 f; II Kor. 11, 1 f; 12, 13—15; Gal. 4, 15—20; Phil. 1, 7 f; 4, 1; I Thess. 2, 5—8; 3, 5—11; Apostelg. 20, 33 f); seine zarte Schonung der Freiheit der Gläubigen und insbesondere der schwachen Gewissen bei aller Entschiedenheit in der Wahrung seiner Grundsätze und nötigenfalls auch seiner amtlichen Würde (I Kor. 3, 4—8. 21—23; 8, 9—13; II Kor. 1, 23 f; Philemon V. 8 f. 14. 21; Gal. 1, 7—9; 2, 4 f; I Kor. 16, 22; II Kor. 10, 1—6; 13, 1—3); seine Fähigkeit und Willigkeit, sich in der weitgehendsten Weise fremden Anschauungen und Bedürfnissen anzubequemen bei aller lautern Einfalt und Wahrhaftigkeit seines Wesens und Wirkens (I Kor. 9, 19—23; 10, 33; II Kor. 1, 12 f. 17; 4, 2; 13, 8; Gal. 2, 14; I Thess. 2, 3—5); ferner seine Gebetstreue (Phil. 1, 3 f; Kol. 1, 9; I Thess. 1, 2; II Tim. 1, 3), seine ernste Selbstzucht und Gewissenhaftigkeit (I Kor. 9, 26 f; 4, 4 ꝛc).

§ 182. Äußerer Verlauf der Missionsthätigkeit des Paulus.

1. Der Beginn des selbständigen Heidenapostolats des Paulus ist wenigstens nach der Apostelgeschichte erst von dem Zeitpunkte an zu rechnen, da Paulus mit Barnabas in Antiochia durch ausdrückliche Kundgebung des h. Geistes zu diesem Werke bestimmt und berufen wird (Apostelg. 13, 2 f). In gewissem Sinne beginnt sogar seine selbständige Missionsthätigkeit erst mit Apostelg. K. 16. Denn bei der sog. ersten Missionsreise des Paulus erscheint zunächst Barnabas als Führer der Mission, und nur thatsächlich rückt im Verlauf der Missionsreise Paulus mehr und mehr aus der zweiten in die erste Stelle (vgl. die Folge der Namen zuerst in 11, 30; 12, 25; 13, 2. 7, und dann später in 13, 43. 46. 50; 15, 2). Außerdem erscheinen in 13, 2 f (vgl. 14, 26 f; 15, 2) Barnabas und Paulus zunächst noch als Abgesandte der antiochenischen Gemeinde, die nach der Weisung des h. Geistes das Werk der Heidenmission in die Hand nimmt, während Paulus später auch gegenüber der Gemeinde von Antiochia unabhängig dasteht und überhaupt nur einmal noch einen — wie es scheint sehr kurzen — Besuch daselbst macht (Apostelg. 18, 22 f).

2. Im einzelnen ging die erste Missionsreise, die wohl mehrere Jahre währte (vgl. Apostelg. 14, 3), zuerst nach Cypern,

der Heimat des Barnabas (13, 4 f vgl. 4, 36; Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus, 13, 6 ff), dann auf das Festland von Kleinasien (wo Markus zurückging, 13, 5. 13). Hier wurden förmliche Gemeinden gegründet und gesammelt in Pisidien (Antiochia 13, 14 ff) und Lykaonien (Ikonium 14, 1 ff, Lystra 14, 6 ff und Derbe 14, 20 f), und zwar vorwiegend aus Heiden und Gottesfürchtigen (Proselyten), während die Juden nicht nur widerstrebten, sondern sich geradezu feindlich bewiesen (13, 45. 48. 50; 14, 2. 5. 19 vgl. II Tim. 3, 11).

3. Nach einiger Zeit (15, 36; in der Zwischenzeit das sog. Apostelkonzil § 184, 2) zog Paulus abermals von Antiochien aus. Diesmal aber — infolge der allerdings nicht dauernden Entzweiung mit Barnabas Apostelg. 15, 37—39 vgl. I Kor. 9, 6; Kol. 4, 10 — in voller apostolischer Selbständigkeit, nur begleitet von dem seine Führung von vornherein anerkennenden Silvanus oder Silas (15, 40) und später seinen eigentlichen Schülern Timotheus und Lukas (16, 1—3. 10). Er besuchte zuerst die früher gesammelten Gemeinden in Kleinasien (15, 41; 16, 1. 4 f), wurde dann aber durch Einsprache des h. Geistes unaufhaltsam bis an die Westküste Kleinasiens (Troas) vorwärts getrieben (16, 6—8), mit nur kurzem durch Krankheit veranlaßten Aufenthalt in Galatien, den er zur Gründung einiger Gemeinden daselbst benützte (16, 6 vgl. 18, 23; Gal. 4, 13—15). Von Troas wurde er — und zwar abermals nicht durch eigenen Antrieb, sondern durch einen göttlichen Ruf (16, 9 f) — zum erstenmal nach Europa hinübergeführt. Er kam zunächst nach Macedonien, wo er trotz des Widerstands der Juden, der ihm auch hier entgegentrat, die bedeutenden Gemeinden in Philippi und Thessalonich, wie auch die Gemeinde in Beröa begründete (16, 12—17, 13). Von Beröa ging er zunächst allein (zur See) nach Athen (17, 14 f), ohne aber daselbst trotz längerer Versuche (vgl. 17, 17) mehr zu erreichen als die Bekehrung einzelner (17, 32—34); wenigstens erfahren wir nirgends etwas von einer eigentlichen Gemeinde in Athen. Deshalb tritt er anfangs auch in Korinth, der glänzenden Hauptstadt der Provinz Achaja, mit einer gewissen schüchternen Zurückhaltung auf (I Kor. 2, 3). Aber als er auf den tröstlichen Zuspruch des Herrn (Apostelg. 18, 9 f), wie zugleich unter dem Schutze der römischen Obrigkeit (18, 12 ff) nicht bloß ausharrt, sondern entschiedener vorgeht, gelingt es ihm, in einer mehr als

$1^1/_2$jährigen Wirksamkeit (18, 11) gerade in Korinth die wichtigste und bedeutendste griechische Gemeinde zu sammeln — freilich nicht zumeist aus der Zahl der Gebildeten, sondern mehr aus dem eigentlichen Volke (18, 8. 10; vgl. I Kor. 1, 26 ff). Und um diese korinthische Gemeinde scharten sich auch andere Gemeinden in „ganz Achaja" (II Kor. 1, 1). Vielleicht fällt in diesen $1^1/_2$jährigen Aufenthalt in Korinth auch die in Röm. 15, 19 genannte Missionsthätigkeit in Illyrien (andere setzen dieselbe in die Zeit von Apostelg. 20, 1 f).

4. Nach einer schwerlich langen Zwischenzeit, die durch einen Besuch in Jerusalem und Antiochia ausgefüllt war (18, 18—23), durcheilte Paulus zum drittenmale Kleinasien (18, 23), um jetzt einen längeren Aufenthalt in der wichtigsten Stadt dieses Landes, Ephesus, das er bisher nur flüchtig berührt hatte (18, 19—21), zu nehmen. Hier, wo er im ganzen über $2^1/_4$ Jahre blieb (19, 8. 10. 31), entfaltete er eine großartige Thätigkeit (19, 10 vgl. I Kor. 16, 8 f). Er fand da schon bei den Juden mehr Eingang als sonst (19, 8. 10; 20, 21); aber vor allem erschütterte er an diesem Hauptsitze heidnischen Aberglaubens und Götzendienstes (vgl. 19, 27. 35) die Macht des Heidentums in außerordentlicher Weise (19, 18—20. 26 f), freilich nicht, ohne hiebei auch ganz ungewöhnlich schwere Leiden und Verfolgungen zu erfahren (I Kor. 16, 9; 15, 31 f; II Kor. 1, 4. 8—10; Apostelg. 19, 23 ff). Während dieser Zeit dehnte er zugleich durch seine Gehilfen seine Arbeit auch nach anderen Seiten hin aus (vgl. die Gründung der Gemeinden in Kolossä, Laodicea und Hierapolis durch Epaphras, § 198, 1); ja er machte auch selbst kürzere Missions- und Visitationsreisen (wie nach Korinth, vgl. § 191, 2). Nach Verlauf der $2^1/_2$ Jahre begiebt sich Paulus über Macedonien zum drittenmale nach Korinth zu einem dreimonatlichen Aufenthalt daselbst (Apostelg. 20, 1 f), worauf er (abermals über Macedonien) nach Troas zurückkehrt, begleitet von einer Schar Vertreter der verschiedenen Gemeinden (Apostelg. 20, 3—6), die vielleicht mit Paulus die gesammelte Liebesgabe ihrer Gemeinden nach Jerusalem verbringen sollten (vgl. I Kor. 16, 3—6). Von Troas schifft Paulus samt seinen Begleitern, unter Übergehung von Ephesus (Abschied von den ephesinischen Ältesten in Milet 20, 17—38) und Antiochien, direkt nach Palästina, und zwar mit der bestimmten Gewißheit, daß ihn diesmal Bande und Trübsale in Jerusalem erwarten 20, 22 f; 21, 10—14).

Anmerk. 1. Die gewöhnliche Darstellung der „drei Missionsreisen" des Paulus geht von der Voraussetzung aus, daß Antiochia (in Syrien) die Heimat des Apostels gewesen, von der er zu jeder Reise ausgegangen und zu der er nach jeder Reise zurückgekehrt sei. Dies trifft jedoch nur bei der ersten Reise und beim Antritt der zweiten zu; später findet er mehr und mehr seine Heimat in den Mittelpunkten seiner „Missionsprovinzen", in Philippi, Korinth und Ephesus.

Anmerk. 2. Die Chronologie des Wirkens des Paulus ist im einzelnen schwer festzustellen. Auszugehen ist hiebei einerseits von den Stellen Gal. 1, 18; 2, 1, wonach der sog. Apostelkonvent 17 Jahre (nach anderer Deutung von 2, 1 freilich nur 14 Jahre) nach der Bekehrung des Paulus stattfand, andererseits von der Stelle Apostelg. 24, 27, wonach, da Felix im Jahr 60 oder 61 abberufen wurde, die Gefangennahme des Paulus in das Jahr 58 oder 59 fällt. Da nun nach der Apostelg. zwischen dem Apostelkonvent und der Gefangennahme des Paulus ein Zeitraum von mindestens 7 Jahren liegt, so muß der Apostelkonvent in das Jahr 51 oder 52, die erste Missionsreise des Apostels aber in die Jahre vor 51 oder 52 und seine spätere Missionswirksamkeit in den Zeitraum zwischen 51 (52) und 58 (59) gesetzt werden.

§ 183. Das Missionsverfahren des Paulus im allgemeinen.

1. Die Missionsthätigkeit des Paulus beruht wesentlich auf einer doppelten Voraussetzung. Die eine ist die Erkenntnis, daß das Evangelium nicht abermals (wie das Gesetz) nur eine untergeordnete Sondergabe für ein einzelnes Volk, sondern daß es die schlechthin letzte und höchste Gabe Gottes an und für die ganze Menschheit sei (Röm. 1, 16; 3, 22 f. 29; 5, 18; 10, 12 f; 16, 26; I Kor. 15, 21 f; II Kor. 5, 19; Gal. 3, 8. 14; Eph. 3, 6; I Tim. 2, 4 ff). Die andere Voraussetzung ist die Gewißheit, daß eben er, Paulus, vor andern (auch vor den andern Aposteln) dazu ausgesondert und berufen sei, diesen Ratschluß Gottes zu erfüllen und das Evangelium den Völkern der Erde zu bringen (Röm. 1, 1. 5; 11, 13; 15, 16; Gal. 1, 16; 2, 8 f; Eph. 3, 8 ff; I Tim. 2, 7; vgl. § 180, 3).

2. Hieraus erklärt sich zuvörderst der ganze großartige Zug und Schwung seiner überall ins Große und Weite gehenden Missionsarbeit. Rastlos drängt er vorwärts von einem Land zum andern, von einem Sammelpunkte menschlichen Verkehrs zum andern (Apostelg. 19, 21; Röm. 15, 19. 23 f). Denn er weiß, daß er nur kurze Zeit hat und sein Dienst doch der ganzen Welt gilt. Eben deshalb kann allerdings seine Wirksamkeit wesentlich nur eine grund-

legende sein (I Kor. 3, 6. 10 f). Er sucht nur die größeren Städte auf, um in diesen Mittelpunkte zu schaffen, von welchen aus das Evangelium sich dann von selbst auch in die nähere und entferntere Umgebung ausbreiten kann und wird. Und die längste Zeit verweilt er an solchen Orten, an welchen, als den Knotenpunkten des Weltverkehrs und den Hauptsitzen der heidnischen Macht, Bildung und Weisheit aber auch des heidnischen Aberglaubens und heidnischer Sittenlosigkeit, der entscheidende Kampf zwischen Evangelium und Heidentum geführt werden muß. Trotz dieser (ins Große und Weite gehenden und darum auch nur grundlegenden) Art seines Verfahrens ist aber die Missionsthätigkeit des Apostels weit entfernt, eine nur flüchtig und oberflächlich an- und aufregende zu sein. Er verliert vielmehr über dem unermüdlichen Eifer, neue Gebiete für Christum zu gewinnen, auch die früher gegründeten Gemeinden niemals aus den Augen. In wiederholten persönlichen Besuchen, wie durch seine Briefe und seine ihn vertretenden Gehilfen übt er eine fortgesetzte kirchenregimentliche wie seelsorgerliche Aufsicht über seine sämtlichen Gemeinden aus und trägt alle ihre Anliegen und Lasten mit auf besorgtestem Herzen (Apostelg. 14, 21 f; 15, 36; 18, 23; 20, 17 ff; I Kor. 4, 17—21; II Kor. 11, 28 f; Phil. 1, 3 f; I Thess. 1, 2 ꝛc). Und so wenig er auch den neuen Geist dämpfen, so bereitwillig er namentlich in den Gemeindezusammenkünften eine weitgehende Freiheit in der Bethätigung der verschiedenen Gaben und Kräfte zugestehen will (I Thess. 5, 19; I Kor. 14, 24—31. 39), so ernstlich dringt er doch auf der andern Seite darauf, daß in den Gemeinden Gottes alles ehrbar und ordentlich zugehe (I Kor. 14, 26. 33. 40; 11, 2). Ja eben um der Ordnung willen fördert Paulus auch geflissentlich die sich ursprünglich von selbst machende Entwicklung, daß nämlich aus den anfangs freiwilligen Diensten an der Gemeinde mehr und mehr feste und ständige Gemeindeämter (der Bischöfe und Diakonen) wurden (Apostelg. 14, 23; I Kor. 16, 15 f; I Thess. 5, 12 f; Tit. 1, 5; I Tim. 5, 17).

3. Eine weitere Folge davon, daß Paulus einen eigentümlichen Missionsberuf erhalten zu haben das Bewußtsein hat, ist die fast eifersüchtige Wahrung seiner Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die wir bei ihm in seiner Missionsthätigkeit finden. Er will auf keinen fremden Grund bauen, vielmehr sein eigenes, freies Arbeitsfeld haben (Röm. 15, 20 f; Gal. 2, 9). Und wie er

sich also seinerseits nicht in fremde Arbeit einmischt, so duldet er auch keine verwirrenden Eingriffe anderer in seine Arbeit (Gal. 2, 4 f; 4, 17 f; 5, 10—12). Ja er kann und will auch nur mit solchen zusammenarbeiten, welche auf seine Grundsätze eingehen und sie mitvertreten (Apostelg. 15, 38 f vgl. Gal. 2, 13). Damit hängt auch zusammen die fast stolze Entschiedenheit, mit der er in der Regel jede materielle Unterstützung anderer ablehnt, um dadurch nicht bloß seinen Gegnern jeden Vorwand zu böswilligen Nachreden abzuschneiden, sondern auch in keinerlei Abhängigkeit von seinen eigenen Gemeinden zu geraten (I Kor. 9, 7—18; I Thess. 2, 8 f; Apostelg. 20, 33 f; vgl. Phil. 4, 15 f).

4. Das Evangelium selbst aber, das Paulus in seiner Mission predigt, ist nach Ziel und Inhalt dasselbe bei Heiden wie bei Juden (Röm. 1, 16). Nur der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt ist beidemal verschieden. Als Muster seiner Predigt an die Juden kann neben Röm. K. 2 die Missionsrede von Antiochien in Pisidien (Apostelg. 13, 16—41), als Muster seiner Heidenpredigt neben Röm. K. 1 die Rede in Lystra (Apostelg. 14, 15—17) und ganz besonders die Rede in Athen (17, 22—31) gelten. In der Predigt an die Juden knüpft Paulus an die positive Offenbarung in der alttestamentlichen Geschichte und im Gesetz an, aber nur um zu zeigen, daß die Gerechtigkeit, welche das Gesetz nicht geben und schaffen könne, allein im Glauben an den schon im A. T. verheißenen Davidssohn zu finden sei (Apostelg. 13, 23. 38 f; Röm. 3, 2. 19 ff). In der Predigt an die Heiden dagegen kann er nur anknüpfen an die allgemeine Offenbarung Gottes in der Natur (Apostelg. 14, 17; Röm. 1, 19 f), und im Innern des Menschen (Apostelg. 17, 27 f; Röm. 2, 14 f). Aber auch hier muß er dann weiter bezeugen, daß, wie die Juden ihr Gesetz nicht gehalten (Röm. 2, 17 ff), so nicht minder auch die Heiden das, was auch sie von Gottes Wesen und Willen hätten erkennen und ins Werk setzen können, weder erkannt noch ihm mit der That entsprochen haben, daß sie vielmehr durch ihre eigene Schuld immer tiefer in die verkehrteste Abgötterei und die grauenhafteste Sittenlosigkeit versunken seien (Apostelg. 14, 15; 17, 29 f; Röm. 1, 21—32). Darum gebe es schließlich auch für die Heiden keinen andern Weg dem zukünftigen Gericht zu entrinnen, als die bußfertig gläubige Annahme des ihnen jetzt verkündigten Heiles in Christo (Apostelg. 14, 15; 17, 30 f; Röm. 3, 9. 23 f).

Anmerk. 1. Die „Bischöfe", deren es ursprünglich nach Phil. 1, 1 (vgl. auch Apostelg. 20, 28) in einer Gemeinde mehrere gab, sind anfangs nur dem Namen nach verschieden von den „Presbytern" (im engeren Sinne nach § 175, Anmerk.). Und zwar ist „Presbyter" ein von jüdischen, „Bischof" ein von griechischen Verhältnissen entlehnter Name. Ihre Hauptaufgabe ist die Leitung und Beaufsichtigung der Gemeinde, auch in Bezug auf die Lehre und den Gottesdienst. Bei letzterem fiel ihnen allmählich von selbst wenigstens die gewöhnliche und ordentliche Erbauung der Gemeinde zu (I Tim. 5, 17).

Anmerk. 2. Die Rede des Paulus in Athen (Apostelg. 17, 22 ff) geht von dem Gedanken aus, daß die Athener in der Errichtung eines Altars „für einen unbekannten Gott" (V. 23) selbst thatsächlich das Bekenntnis ablegen, ihre Götter und überhaupt ihr ganzer Gottesdienst genügen ihnen nicht. Er verkündigt ihnen deshalb zuerst (V. 24—26) das wahre Wesen Gottes, daß nämlich Gott der Herr der ganzen Welt, nicht bloß (wie die Heiden glauben) eines Volkes sei, ein geistiges, allgenugsames Wesen, der Lenker und Ordner der Geschichte der Menschheit. Daraus folge dann weiter in Bezug auf die ganze Menschheit, daß dieselbe nicht bloß aus einzelnen, einander fremden und feindseligen Völkern bestehe, sondern als eine Gemeinschaft blutsverwandter Brüder Eine große Gottesfamilie darzustellen bestimmt sei (V. 26), wie in Bezug auf die einzelnen Menschen sich ergebe, daß dieselben als schon von Natur mit Gott verbunden und göttlichen Geschlechtes zu nichts geringerem berufen seien, als den ihnen so nahen Gott auch wirklich zu suchen und zu finden (V. 27 f). Je höher nun aber Gott so den Menschen gestellt habe, desto thörichter und frevelhafter sei es von demselben, wenn er nun seinerseits vielmehr Gott so herabwürdige, wie dies die Heiden in ihrem Götzendienste thun (V. 29). Daher müssen schließlich alle die dem gerechten Gerichte Gottes verfallen, die den jetzt auch an sie ergehenden Ruf zur Buße und zum Glauben überhören (V. 31).

§ 184. Sein Verhältnis zum jüdischen Volke und zur judenchristlichen Gemeinde insbesondere.

1. Daß Paulus der „Apostel der Heiden" ist, schließt für ihn ein feindseliges, oder auch nur gleichgültiges Verhalten zum jüdischen Volke in keiner Weise ein. Ist er doch selbst „ein Israelite, vom Samen Abrahams" (Röm. 10, 1) und eben als solcher von Gott erwählt, den Segen Abrahams den Heiden zu übermitteln (vgl. Gal. 3, 14). Und nicht bloß er für seine Person ist dazu erwählt, sondern in gewissem Sinne hat ganz Israel diesen göttlichen Beruf (vgl. Joh. 4, 22). Daher spricht der Apostel es auch aufs

bestimmteste aus, daß die Juden das erste Anrecht an das Heil des Evangeliums haben (Röm. 1, 16; 2, 9 f). Und diesen seinen Erklärungen entspricht auch sein thatsächliches Missionsverfahren, wie es die Apostelgeschichte schildert. Hienach tritt er nämlich überall in der Heidenwelt, wo es Juden und jüdische Synagogen giebt, zuerst in der Synagoge auf, ohne sich durch die widrigen Erfahrungen, die er dabei immer wieder machen muß, beirren zu lassen (Apostelg. 13, 5. 14 ff; 14, 1; 16, 13; 17, 1. 10. 17; 18, 4; 19, 8). Er thut dies nicht nur, um an den Juden der Diaspora die Stelle der eigentlichen Apostel der Juden zu vertreten, sondern eben auch als Heidenapostel, um der göttlichen Absicht gemäß an den bekehrten Juden eine Unterstützung für seine Arbeit an den Heiden zu finden, in deren Mitte die Juden wohnten (vgl. § 83, 2). Letzteres ist ihm freilich in Wirklichkeit wenig genug gelungen. Denn die Masse der Juden in der Diaspora verhielt sich zum Evangelium ganz ebenso wie die Masse der palästinensischen Juden (13, 45—48; 18, 5 f; 19, 9; 28, 25 ff). Nur eine Auswahl der Juden bekehrte sich (Röm. 11, 5. 7. 25); und wenn es so auch in den paulinischen Gemeinden an einem bald schwächeren bald stärkeren judenchristlichen Elemente nicht fehlte (Apostelg. 13, 43; 14, 1; 17, 11; 19, 10), so waren diese doch überwiegend „Gemeinden der Heiden" (Röm. 16, 4), in denen besonders die einigermaßen vorbereiteten ehemaligen „Gottesfürchtigen" zahlreich vertreten waren. Diesen Verlauf der Dinge kann der Apostel nicht hindern; aber er läßt ihn so wenig gleichgültig, daß jene Erfahrung vielmehr den bittersten Schmerz seines Lebens ausmacht (Röm. 9, 1—5; 10, 1). Und nur die Aussicht, daß schließlich auch diese Wendung zum Heile Israels ausschlagen werde, wirft für ihn ein tröstliches Licht selbst auf diesen dunkeln Gerichtsweg (Röm. 11, 11—15. 25 f. 28—33). In dieser Hinsicht ist es auch bemerkenswert, wie Paulus seinerseits so lange als möglich den Zusammenhang mit seinem Volke zu bewahren sucht auch durch thunlichst häufigen Besuch der Feste in Jerusalem (Apostelg. 18, 20 f; 20, 16).

2. Was sodann die Stellung des Paulus zum jüdischen Gesetz betrifft, so steht ihm nach dieser Seite unerschütterlich fest, daß, da durch des Gesetzes Werke kein Fleisch gerecht wird, das Gesetz als Weg der Gerechtigkeit und Seligkeit ein für allemal in Christo abgethan ist (Röm. 3, 20 f; 10, 4; Gal. 2, 16 ꝛc). Wo

und soweit ihm also ein abermaliger Gehorsam gegen das Gesetz irgend aus Gründen des Glaubens zugemutet wird, weist er das kurzweg mit unnachgiebiger Schroffheit zurück (Gal. 2, 3—5). Außerdem, d. h. wenn und sofern es sich nicht um eine Frage der Gerechtigkeit und Seligkeit handelt, gilt ihm der Gehorsam gegen die äußern Satzungen des Gesetzes als etwas an sich Bedeutungsloses (als ein Adiaphoron), das weder besser noch schlimmer mache (I Kor. 8, 8; 7, 19; Gal. 5, 6). Er für seine Person richtet sich da ganz nach den Umständen. Er kann das Gesetz halten oder nicht halten („jüdisch oder heidnisch leben" nach Gal. 2, 14), je nachdem es seinen Hauptzweck, möglichst viel Juden und Heiden zu gewinnen, fördert oder hemmt (I Kor. 9, 19—21). Er kann um der Liebe willen eine gewisse Anbequemung an jüdische Sitten und Vorurteile gutheißen, ja sogar fordern (Apostelg. 16, 3 f; Röm. K. 14; I Kor. 8, 9—13) und doch diejenigen selig preisen, welche in dieser Hinsicht in ihrem Gewissen nicht gebunden sind (Röm. 14, 22).

3. Es beruht darum auch in keiner Weise auf einer Unsicherheit und Ungewißheit seiner eigenen Überzeugung, wenn Paulus auf dem sog. Apostelkonvent (Apostelkonzil) sich über das Verhältnis der neugegründeten heidenchristlichen Gemeinden zu den alten judenchristlichen Gemeinden mit den letzteren und deren Aposteln zu verständigen sucht (Apostelg. K. 15; Gal. 2, 1—10). Er thut dies vielmehr lediglich in dem — nach Gal. 2, 2 überdies durch eine göttliche Offenbarung bestätigten — Streben, einer drohenden Spaltung vorzubeugen und die Einheit und Einigkeit der aus Juden und Heiden zu sammelnden Gemeinde Gottes sicherzustellen. Den Anstoß zu diesen Verhandlungen gab aber der Versuch der sog. Judaisten (§ 186, 1), auch den Gläubigen aus den Heiden den Übertritt zum Judentum (durch Übernahme der Beschneidung und des ganzen mosaischen Gesetzes) aufzulegen als notwendige Bedingung ihres Anteils am Christentum und der Seligkeit überhaupt (Apostelg. 15, 1. 5; Gal. 2, 4). Wäre dieser Versuch gelungen, so wäre damit das Christentum auf die Stufe einer jüdischen Sekte herabgedrückt worden und es hätte aufgehört, eine neue, und zwar eine Weltreligion zu sein. In dem heftigen Kampfe, der deshalb über dieser Frage entbrennen mußte (Apostelg. 15, 2. 7; Gal. 2, 5), treten jedoch nicht bloß die alten Apostel, sondern auch die überwiegende Mehrheit der Gemeinde unbedingt auf die Seite des Paulus und

Barnabas (Apostelg. 15, 24—26). Sie ließen sich durch die unleugbaren Thatsachen, auf welche sich Petrus und Paulus beriefen (Apostelg. 15, 7—9. 12; Gal. 2, 7 f), wie durch das Gotteswort, das Jakobus anführt (Apostelg. 15, 15—18), überzeugen, daß es nicht im Sinne des Herrn sei, die Beschneidung und das Gesetz als neue Last den bisher gesetzfreien Heidenchristen aufzuhalsen (Apostelg. 15, 10 f. 19. 28; Gal. 2, 3; vgl. Apostelg. 21, 25). Und in einer Privatverhandlung des Paulus und Barnabas mit den Häuptern („Säulen") der judenchristlichen Gemeinde wurde überhaupt von den letztern das Evangelium, das Paulus den Heiden predigte, unbedingt anerkannt und die Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit des juden- und heidenchristlichen Apostolats und damit auch der juden- und heidenchristlichen Kirche förmlich und feierlich zum Ausdruck gebracht (Gal. 2, 6—9). Nur in Einem Stücke wurde auf den Antrag des Jakobus ein gewisses Entgegenkommen der Heidenchristen gewünscht und auch von Paulus bereitwillig zugestanden. Sie sollten sich wenigstens etlicher Dinge enthalten, die den Juden vor allem anstößig waren, und die zu meiden sie darum auch sonst allen denen zumuteten, die in ihrer Mitte leben wollten, auch wenn sie im übrigen keine Juden wurden. Es war dies der Genuß von Götzenopferfleisch, der Blutgenuß, der Genuß von Ersticktem und das Heiraten in vom Gesetz verpönten Verwandtschaftsgraden (Apostelg. 15, 20. 28 f; vgl. III Mos. K. 17—18). Ohne wenigstens in diesen Stücken der Reinheit der Gläubigen aus den Heiden versichert zu sein, hätten sich nun einmal die Gläubigen aus den Juden zu einem irgend brüderlichen Verkehr mit jenen nicht verstehen können.

Anmerk. 1. In Gal. 2, 2 wird ausdrücklich eine doppelte Verhandlung unterschieden: eine öffentliche Gemeindeversammlung, welche in Apostelg. K. 15 ausführlich dargestellt ist, und eine Privatverhandlung mit den Säulen der Gemeinde, welche Paulus in Gal. 2, 6 ff bespricht.

Anmerk 2. Die immerhin auffallende Thatsache, daß Paulus auf das sog. Aposteldekret (Apostelg. 15, 23—29) in seinen Briefen nirgends, auch nicht da, wo er ähnliche Fragen bespricht (z. B. I Kor. K. 8—10), ausdrücklichen Bezug nimmt, erklärt sich wohl am einfachsten aus folgender Erwägung. Das Dekret geht seinem Wortlaute nach nur auf die Heidenchristen und ihr Verhältnis zum mosaischen Gesetz. Es war aber wenigstens seitens der judenchristlichen Apostel und der Gemeinde in Jerusalem so gemeint, daß dadurch die Verpflichtung der

Judenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes, die bisher aufrecht erhalten worden war, in keiner Weise abgeändert werden sollte. Ja das Dekret wurde sogar von manchen dazu benützt, jene Verpflichtung der Judenchristen noch schärfer zu betonen. Das war aber nicht im Sinn und Interesse des Paulus. Mußte er es doch bald genug schon in Antiochia (Gal. 2, 11 ff) in unliebsamster Weise erleben, wie schwer in (aus Juden- und Heidenchristen) gemischten Gemeinden eine wirkliche Gemeindeeinheit zu bewahren sei, wenn der eine Teil streng bei den jüdischen Satzungen verharre und infolgedessen z. B. dem anderen Teile die Tischgenossenschaft versage (Gal. 2, 12 f). Wie Paulus das Dekret verstand, mußte er es zwar auch in gemischten Gemeinden dulden, daß die Gläubigen aus den Juden noch immer fortfuhren, das Gesetz zu halten; aber eigentlich wünschen konnte er solches mit Rücksicht auf die Einheit der Gemeinde nicht, und noch weniger konnte er die Judenchristen dazu verpflichten (vgl. Apostelg. 21, 21). Je mehr aber gerade zu letzterem das Dekret benützt wurde, desto mehr konnte und mußte sich Paulus veranlaßt finden, eine ausdrückliche Bezugnahme auf dasselbe zu vermeiden. Er ordnet vielmehr in seinen Gemeinden die betreffenden Verhältnisse (Röm. K. 14; I Kor. K. 8. 10) selbständig, zwar im Sinn und Geist des Dekrets, wie er es versteht, aber ohne es zu nennen.

§ 185. Gefangenschaft des Paulus.

1. Paulus hatte seine letzte Reise nach Jerusalem unternommen, um die reichliche Liebesgabe der macedonischen, achajischen und asiatischen Gemeinden dorthin zu überbringen (Röm. 15, 25 f; I Kor. 16, 1; Apostelg. 24, 17). Deshalb hatte er sich auch von dieser Reise nicht abhalten lassen durch all die verschiedenen Vorausverkündigungen dessen, was ihn in Jerusalem erwarte (Apostelg. 20, 22—24; 21, 10—14). Und in der That wurde er trotz der Gabe, die er brachte, schon von der dortigen Gemeinde mit einem gewissen Mißtrauen aufgenommen (Apostelg. 21, 21 vgl. Röm. 15, 30 f). Und seine nichtgläubigen jüdischen Gegner vollends, namentlich die aus der Stätte seiner letzten großartigsten Wirksamkeit Asien (Apostelg. 21, 27), hetzten schon nach etlichen Tagen (vgl. Apostelg. 24, 11) die Bevölkerung so gegen ihn auf, daß er ohne das Eingreifen des römischen Militärtribunen (von der Burg Antonia) sofort ein Opfer der Volkswut geworden wäre (21, 27—36). Trotzdem benützt Paulus auch noch die letzte ihm gebotene Gelegenheit, seinem Volke das Heil in Christo anzubieten (22, 1 ff) und insbesondere die pharisäischen Führer des Volks davor zu warnen, daß sie sich nicht so blindlings von der sadduzäischen Priesterpartei ins Schlepptau nehmen lassen

(23, 6—9). Beides freilich auch diesmal vergebens. Denn das Volk hört ihn nicht einmal ruhig an (22, 22 f), und die vorübergehend günstigere Stimmung der Pharisäer schlägt bald wieder um (vgl. 23, 12 ff), so daß der Apostel vor den heimlichen Anschlägen der Judenschaft nach Cäsarea geflüchtet werden muß (23, 16 ff).

2. In Cäsarea bleibt Paulus über zwei Jahre als Gefangener (24, 27), zwar in milder Haft (24, 23), aber doch so, daß er trotz eines gewissen Wohlwollens der beiden Prokuratoren Felix und Festus (24, 22. 26 f; 25, 25; 26, 30 f) aus Rücksicht auf die Juden eben nicht freigelassen wird. Dadurch, sowie durch den Fingerzeig des Herrn, den er in der Offenbarung 23, 11 (vgl. 27, 23 f) finden mußte, sah sich denn Paulus zuletzt veranlaßt, auf Grund seines römischen Bürgerrechts sich auf den Kaiser zu berufen, womit jeder anderweitige Entscheid über sein Schicksal abgeschnitten war (25, 10—12; 26, 31 f; 28, 19).

3. Infolge dieser Berufung kommt Paulus nach Rom, allerdings erst nach einer mühevollen, durch die größten Gefahren, aber auch die herrlichsten Erweise der göttlichen Durchhilfe ausgezeichneten Reise (K. 27, besonders V. 21—25. 35 f; 28, 3—6), und nach einem Winteraufenthalt auf der Insel Malta (28, 1 ff). In Rom macht er bei den Juden, an die er sich auch hier wieder zunächst wendet, dieselbe Erfahrung wie überall (28, 17—29). Sonst aber gestattete ihm seine freie militärische Gefangenschaft (bei der er, an einen Soldaten der kaiserlichen Leibwache gekettet, in eigener Wohnung wohnen und überall umhergehen konnte) auch in Banden eine ungehinderte Wirksamkeit (28, 30 f). Sein alter, sehnsüchtiger Wunsch, auch in Rom eine Frucht zu schaffen (Röm. 1, 11—14; 15, 28 f), ging auf diese Weise wirklich, wenn auch anders als er es gemeint, in Erfüllung. Viele Heiden, namentlich Soldaten der kaiserlichen Leibwache (Prätorianer) wie auch sonst Bedienstete des kaiserlichen Hofes, wurden durch ihn für Christum gewonnen (Phil. 1, 12 f; 4, 22). Und auch die schon zuvor vorhandene Christengemeinde, die ihn gleich anfangs mit liebevoller Freundlichkeit aufgenommen (Apostelg. 28, 14 f), wurde durch seine Anwesenheit und sein Beispiel zu freudigerem, furchtloserem Zeugnis ermuntert (Phil. 1, 14), obwohl es auch andererseits an (judaistischen) Widersachern gegen ihn in der Gemeinde nicht fehlte (Phil. 1, 14—17). Das alles aber währte so volle zwei Jahre lang (Apostelg. 28, 30), nach welcher Zeit irgend

welche Wendung in dem Schicksale des Apostels eingetreten sein muß. Alten glaubwürdigen Nachrichten zufolge (schon im Briefe des römischen Klemens an die korinthische Gemeinde) hat er unzweifelhaft in Rom den Märtyrertod erlitten. Ob aber schon nach Verfluß jener zwei Jahre oder erst später nach einer zweiten römischen Gefangenschaft, ist streitig. Da aber diese Frage wesentlich zusammenhängt mit der Frage der Pastoralbriefe, besprechen wir sie erst § 201.

Drittes Kapitel.

Die letzte Zeit der apostolischen Kirche.

§ 186. Die judenchristliche Kirche.

1. Die spätere Entwicklung der judenchristlichen Gemeinde in Palästina, namentlich in Jerusalem, bietet je länger je weniger mehr ein erfreuliches Bild. Die Zahl der in die Gemeinde eintretenden Pharisäer (Apostelg. 15, 5) wuchs, und diese, die ihren ganzen jüdischen Pharisäismus mit in das Christentum hinübernahmen, wollten von keinem andern Wege der Seligkeit und des Anteils an dem Heile des Messiasreiches etwas wissen, als von dem Wege der strengsten Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der Satzungen der Schriftgelehrten (Apostelg. 15, 1. 5). Sie behaupteten darum auch, Christen und Erben des Messiasreiches können nur geborene Juden werden oder solche, welche durch Übernahme der Beschneidung und des Gesetzes zuvor Juden geworden. Diese „Judaisten“, die nach § 184, 3 überhaupt den ersten Anstoß zu den Verhandlungen des Apostelkonvents gegeben, hatten sich den Beschlüssen desselben auch nur widerwillig und vorübergehend gefügt. Sie wandten sich aber zunächst nach außen, indem sie sich in die paulinischen Gemeinden in der Heidenwelt eindrängten, um hier die Arbeit des ihnen verhaßten Paulus zu zerstören, und zwar unter dem Vorgeben, sie seien die echten Vertreter der Religion Jesu, während Paulus sich fälschlich einen Apostel Jesu nenne (vgl. z. B. § 190, 1). Aber mehr und mehr gewannen sie auch einen bedenklichen Einfluß im Innern der jerusalemitischen Gemeinde selbst. Zwar anfangs hatte sich die Mehrheit dieser Gemeinde noch scharf von der judaistischen Minderheit geschieden gehalten (vgl. Apostelg. 15, 23 f). Denn sie verlangte die Beschneidung und die sonstige Beobachtung des

Gesetzes nur von den gebornen Juden, nicht von den zum Christentum übertretenden Heiden, und auch von den ersteren nicht als Weg und Bedingung der Seligkeit überhaupt, sondern nur, um Israel die Vorrechte der Kinder Abrahams auch im erschienenen und noch zukünftigen Messiasreiche zu wahren. Aber unter dem Einflusse der rührigen judaistischen Minderheit wurde allmählich auch seitens der Mehrheit die Gesetzestreue immer schärfer betont. Und in gleichem Verhältnisse griff auch bei ihr eine gewisse mißtrauische Gereiztheit gegen Paulus und eine innerliche Entfremdung gegenüber den heidenchristlichen Gemeinden Platz (Apostelg. 21, 20 f). Daraus allein verstehen wir das zagende Bangen auch hinsichtlich seiner Aufnahme in der Gemeinde, mit dem Paulus nach Röm. 15, 30 f seine letzte Reise nach Jerusalem antritt.

2. Diese wachsende Gesetzestreue der judenchristlichen Gemeinde war jedenfalls mit Ursache davon, daß für die Gläubigen in Jerusalem und Palästina nach der Zeit der Verfolgung (§ 177, 2) wieder eine längere Zeit der Ruhe folgte, in der sie von ihren Volksgenossen ziemlich unangefochten blieben. Schließlich kam freilich auch das wieder anders. Denn da die Christen sich in die gärende nationale Bewegung ihres Volkes, die immer entschiedener zum Aufstand gegen die Römer drängte, nicht hineinziehen ließen, wurden sie abermals den zelotischen Führern verdächtig und verhaßt. Und diese feindselige Stimmung steigerte sich vollends nach dem Märtyrertode des Jakobus (im Jahr 62), der bisher als beim ganzen Volke hochgeachtet auch die Gemeinde gedeckt hatte. Daher die Mehrheit der Gemeinde, eingedenk des Wortes des Herrn (Matth. 24, 16 ff), sich endlich entschloß, Jerusalem ganz zu verlassen (im Jahr 66). Sie zogen sich nach Pella im Ostjordanlande zurück, blieben aber auch da dem Gesetze treu, obgleich sie nach der Zerstörung Jerusalems in den Synagogen förmlich verflucht wurden. Über ihr ferneres Schicksal ist wenig sicheres bekannt. Manche mögen doch die Zeichen der Zeit erkannt und sich der großen katholischen Kirche angeschlossen haben; manche mögen umgekehrt sogar wieder förmlich ins Judentum zurückgefallen sein. Die Masse der Gemeinde scheint auf ihrem einseitig judenchristlichen Standpunkt beharrt zu haben, so daß sie mehr und mehr zur Stellung einer von der Gesamtkirche abgesonderten und äußerlich wie innerlich absterbenden Sekte, nämlich der Sekte der Nazaräer oder Ebioniten (= der Armen), herabsank.

3. Die beschriebene rückläufige Bewegung der judenchristlichen Gemeinde machten übrigens die Apostel derselben ihrerseits nicht mit. Zwar die kirchlichen Überlieferungen, daß sie nach Begründung und Sicherstellung der palästinensischen Gemeinden da und dorthin (nach Ägypten, Arabien, Indien, Parthien, Scythien &c) zur Predigt des Evangeliums hinausgezogen seien, sind im einzelnen sehr unsicher. Aber im allgemeinen liegt ihnen doch wohl die geschichtliche Erinnerung zu Grunde, daß die judenchristlichen Apostel später namentlich im Osten gewirkt haben, zunächst unter der auch dort so zahlreichen jüdischen Diaspora (§ 130, 1), aber gewiß auch unter den dortigen Heiden. Jedenfalls ist durch I Kor. 9, 5 festgestellt, daß nicht nur Petrus und die Brüder des Herrn, sondern auch „die übrigen Apostel" nicht ständig in Jerusalem geblieben, sondern missionierend hin- und hergezogen sind, und zwar in Begleitung ihrer Gattinnen. Was insbesondere Petrus betrifft, so machen es verschiedene altkirchliche Nachrichten immerhin überwiegend wahrscheinlich, daß er zuletzt irgendwie nach Rom gekommen und dort den Märtyrertod gestorben ist (vgl. auch Off. 18, 20). Daß er freilich überhaupt 25 Jahre und daß er insbesondere in der Zeit, in der Paulus seine Briefe nach Rom und von Rom schrieb, in Rom gewesen, wie die römische Kirche behauptet, ist ganz und gar unmöglich, da Paulus hievon nicht so völlig hätte schweigen können und dürfen.

§ 187. Die heidenchristliche Kirche.

1. In der heidenchristlichen Kirche vollendet sich zum Teil schon vor, jedenfalls aber nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem eine Verschmelzung der judenchristlichen Minderheit, die nach Apostelg. 21, 21 mehr und mehr die Beschneidung und die jüdische Lebensweise aufgab, und der heidenchristlichen Mehrheit zu der Einheit der „katholischen Kirche". Freilich ist diese katholische Kirche nun nicht in dem Sinne als paulinische Kirche zu denken, daß in ihr etwa die reine, unabgeschwächte Lehre des Paulus von der Gerechtigkeit ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben herrschend geworden wäre. Das allerdings hatte ja Paulus durch sein langes, mühevolles Arbeiten und Kämpfen erreicht, daß schließlich der Judaismus mit seinen Ansprüchen auf dem Gebiete der heidenchristlichen Kirche endgültig abgewiesen blieb. Denn auch von den Christen die Beschneidung und die Beobachtung

der übrigen jüdischen Satzungen noch zu fordern, das wagte doch innerhalb der katholischen Kirche bald niemand mehr. Aber mit solchem Bekenntnis zur negativen Seite der paulinischen Lehre („ohne des Gesetzes Werke") war das Verständnis und die Anerkennung auch der positiven Seite („Gerechtigkeit durch den Glauben") noch lange nicht gegeben, wie selbst das Beispiel der bedeutendsten Kirchenlehrer aus der „nachapostolischen" Zeit deutlich genug beweist. Man fieng eben nur zu bald wieder an, das Evangelium bloß als neues (wenn auch nicht mehr jüdisch-nationales) Gesetz und als neue (wenn auch nicht mehr jüdisch-nationale) Lehre aufzufassen und zu behandeln. Und zwar geschah dies nicht allein als Nachwirkung der alten Denk- und Lebensweise der ehmaligen Judenchristen, sondern mindestens ebenso auch als Frucht des griechisch-römischen Geistes mit seiner strengen Gesetzlichkeit (römischerseits) und seiner einseitigen Betonung der Erkenntnis (griechischerseits).

2. Hiemit hängt dann auch noch ein weiteres zusammen, nämlich daß im Gebiete der heidenchristlichen Kirche zuletzt der Kampf gegen die judaistischen Irrtümer mehr und mehr zurücktritt und allmählich ganz verstummt gegenüber dem Kampfe wider die nicht minder gefährlichen Einflüsse heidnischer Denk- und Lebensweise. Als Vorkämpfer in dieser Richtung ist für den Schluß der apostolischen Zeit der Apostel Johannes zu bezeichnen. Denn dieser tritt, nachdem er in der ersten Hälfte der apostolischen Zeit mehr in stiller Verborgenheit verharrt zu haben scheint, zuletzt nach dem Tode des Petrus und Paulus um so bedeutsamer in den Vordergrund. Nach alten zuverlässigen Nachrichten ist nämlich nicht zu bezweifeln, daß Johannes noch vor der Zerstörung Jerusalems nach Kleinasien (Ephesus) gezogen und dort bis zu seinem Tode (am Schlusse des Jahrhunderts) geblieben ist. Was ihn veranlaßt hat, gerade in Kleinasien in das ehmalige Arbeitsfeld des Paulus einzutreten, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Vielleicht war (nach Apostelg. 20, 29 f) eben in Kleinasien das Werk des Paulus besonders gefährdet und mit dem Zerfall bedroht. Jedenfalls wurde daselbst die Wirksamkeit des Johannes eine so tiefeingreifende, daß die lange so besonders lebendige kleinasiatische Kirche weniger mehr ein paulinisches als ein johanneisches Gepräge zeigt.

Zweiter Teil.

Die nichtgeschichtlichen Schriften des Neuen Testaments.

Erste Abteilung.

Die neutestamentlichen Briefe.

Erstes Kapitel.

Die paulinischen Briefe.

§ 188. Im allgemeinen.

1. Paulus ist ohne Zweifel nicht nur der bedeutendste und fruchtbarste Vertreter sondern wohl auch der Begründer der neuen und eigentümlichen brieflichen Form von Lehr- und Mahnschriften. Es wurzelt dies in dem tiefpersönlichen Verhältnisse, in welchem er zu allen, die einmal durch sein Wort gewonnen worden waren, stand und blieb (§ 183, 2). Diesem Verhältnisse entspricht nicht die mehr sachliche (objektive) Form der Lehrabhandlung, sondern allein die persönliche (subjektive) Form des Briefes. Und zumal die Briefe des Paulus sind (im Unterschied von einzelnen der sog. katholischen Briefe § 204, Anmerkg.) sämtlich, wenn auch die einen mehr die andern weniger, wirkliche Briefe d. h. wirkliche Gelegenheitsschriften, die bestimmt und beherrscht sind durch die Fragen, Anliegen und Zustände des jeweiligen Augenblicks. Daher ist auch ihr Verständnis und ihre richtige Verwendung wesentlich bedingt durch eine gewisse Einsicht in die jeweiligen besondern Verhältnisse, aus denen heraus und in Bezug auf welche jeder Brief geschrieben ist.

2. Gerade wegen dieses so persönlichen Charakters offenbaren die Briefe des Apostels auch aufs schönste den ungemeinen Reichtum und die bewundernswerte Vielseitigkeit seines Geistes und Gemütes. Da hören wir ihn bald in den strengen Formen und Beweisgängen tiefster und gründlichster Gedankenentwicklung vor-

wärtsschreiten, bald die bewegtesten Töne einer in Freude oder Schmerz oder auch zorniger Entrüstung lebhaft erregten Empfindung anschlagen. Und so wenig ihn hiebei die überströmende Fülle der Gedanken zu einer eigentlich glatten und abgerundeten Darstellung kommen läßt, so erhebt sich doch nicht selten seine Sprache zu einer Höhe, in welcher er ungesucht und unwillkürlich alle Mittel einer echten und hinreißenden Beredsamkeit in Anwendung bringt (z. B. Röm. 8, 31—38; I Kor. 4, 8 ff; K. 13; II Kor. 4, 7 ff; 6, 4 ff; 11, 22 ff ꝛc).

3. Die Briefe des Paulus zerfallen in die vor seiner Gefangenschaft und die in der Gefangenschaft geschriebenen Briefe, wobei die sog. Pastoralbriefe eine besondere Stelle einnehmen und deshalb auch eine gesonderte Besprechung erfordern.

Anmerk. Paulus hat in der Regel seine Briefe nicht selbst geschrieben, sondern sie diktiert und nur eine eigenhändige Unterschrift beigefügt (Röm. 16, 22 vgl. Gal. 6, 11; II Thess. 3, 17), woraus sich auch einzelne Eigentümlichkeiten seiner Darstellung mit erklären (wie das häufige aus der Konstruktion Fallen und die rhetorische Färbung). Vielleicht waren die manchmal in dem Eingange genannten anderen Personen (I Kor. 1, 1; II Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; Kol. 1, 1; I Thess. 1, 1; II Thess. 1, 1; Philem. V. 1) wenigstens in einzelnen Fällen auch die Schreiber der betreffenden Briefe.

A. Briefe des Paulus aus der Zeit vor der Gefangenschaft.

§ 189. Die beiden Thessalonicherbriefe.

1. Paulus hatte die bedeutende, großenteils aus Heidenchristen bestehende (I Thess. 1, 9) Gemeinde in Thessalonich früher, als er beabsichtigt, verlassen müssen infolge der feindseligen Haltung, welche die von ungläubigen Juden aufgehetzte heidnische Bevölkerung gegen ihn eingenommen (Apostelg. 17, 5—10). Er war daher auch in großer Sorge über das Schicksal der noch unbefestigten Gemeinde (I Thess. 3, 10) und hatte um deswillen den Timotheus von Athen nach Thessalonich zurückgesandt, um sichere Nachrichten zu erhalten (I 3, 1 f. 5). Derselbe war in Korinth wieder zu ihm gestoßen und hatte im ganzen erfreuliche Kunde gebracht (I 3, 6 ff). Zwar die Hetzereien der Juden und die dadurch erregten Feindseligkeiten der heidnischen Bevölkerung dauerten noch immer fort und bereiteten

auch der jungen Gemeinde schwere Trübsale und Bedrängnisse (I 2, 14—16); aber die Gemeinde hatte sich bis jetzt treu und standhaft bewiesen (I 1, 3. 6; 3, 8). Als Trost und Halt in diesen Trübsalen diente ihr besonders die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft des Herrn (I 1, 10 vgl. II 1, 5 ff), wobei sie nur über das Los etlicher bereits verstorbenen Gemeindeglieder beunruhigt war (I 4, 13 ff). Außerdem aber zeigte sich doch noch ein nicht unbedenklicher Mangel an geistlicher Reife und Festigkeit in der Gemeinde — einerseits in der noch starken Neigung zu altheidnischen Untugenden, namentlich Unkeuschheit und Unredlichkeit im Handel und Wandel (I 4, 1 ff), andererseits in einer gewissen schwärmerisch unruhigen Aufregung, die der besonnenen Treue in der irdischen Berufsarbeit hemmend im Wege stand (I 4, 10—12).

2. Diese Nachrichten des Timotheus veranlassen denn Paulus zu seinem ersten Briefe an die Gemeinde, den er noch während seiner zweiten Missionsreise in Korinth schrieb. Er spricht darin zunächst seine herzliche Freude aus über das, was er durch Timotheus erfahren, über die treue Bewährung der Gemeinde, die ihm ein seliger Entgelt und Lohn sei für alles, was er selbst aus treuem Herzen für die Gemeinde gethan und gelitten (K. 1—3, besonders 2, 3—13. 19 f; 3, 6—10). Sodann ermahnt er sie aber auch, diesen guten Stand zu bewahren durch ein des Evangeliums würdiges Verhalten, namentlich hinsichtlich der besondern sittlichen Gefahren, die sie in einer so großen, reichen und üppigen heidnischen Handelsstadt bedrohen. Denn nur in diesem Falle können sie auch für ihre Person derselben fröhlichen Hoffnung auf die Zukunft des Herrn sich getrösten, die sie mit aller zweifellosen Zuversicht hegen dürfen in Betreff ihrer bereits im Glauben entschlafenen Angehörigen (K. 4. 5 besonders 4, 1—8. 13—18; 5, 1—11).

3. Nach einiger Zeit, aber jedenfalls noch in Korinth, erhielt der Apostel — wir wissen nicht durch welche Vermittlung — neue Nachrichten über die Gemeinde in Thessalonich. Hienach stand es mit der Gemeinde noch immer im ganzen gut, namentlich hinsichtlich ihrer Standhaftigkeit in den fortdauernden Drangsalen (II 1, 3 f). Aber die unruhige Aufregung in Bezug auf die als ganz nahe vorausgesetzte Wiederkunft Christi hatte nicht nur nicht nachgelassen, sondern sich vielmehr gesteigert infolge eines

Mißverständnisses seines ersten Briefes (II 2, 2; vgl. I 5, 2 f; oder eines falschen, unterschobenen Briefes?) wie einer schwärmerischen Prophetie (II 2, 2 vgl. I 5, 19—21). Und auch die unmittelbare Folge dieser krankhaften Unruhe, die müßiggängerische Vernachlässigung des irdischen Berufes, hatte in bedenklicher Weise zugenommen (II 3, 6. 11). Dies veranlaßte Paulus zu seinem zweiten Briefe an die Gemeinde, der gleichfalls noch in Korinth geschrieben ist (denn vgl. II 1, 1 mit I 1, 1). Der Zweck und Kern dieses zweiten Briefes liegt in K. 2, also in der Mahnung, daß, wenn auch der Tag des Herrn unvermutet wie ein Dieb in der Nacht kommen werde, dies doch nicht so unmittelbar bevorstehe, wie viele glauben (II 2, 1 f). Denn zuvor müsse noch manches ausreifen und sich entwickeln, was jetzt nur erst zu keimen angefangen, aber derzeit noch durch einen übermächtigen Riegel aufgehalten werde (2, 3—12). Deshalb sollen sie sich auch beruhigen und namentlich in der stillen Ausrichtung ihres irdischen Berufs sich als treue Knechte des Herrn erzeigen (3, 6—16).

§ 190. Der Galaterbrief.

1. Die Galater waren keltische Stämme, welche im 3. Jahrhundert v. Chr. aus den Alpen längs der Donau bis nach Kleinasien vorgedrungen waren und, nachdem sie Kleinasien längere Zeit plündernd durchzogen, sich schließlich in der Mitte des Landes niedergelassen und nach ihrer Unterwerfung durch die Römer die griechische Sprache angenommen hatten (Gallograecia mit den Hauptstädten Ancyra, Pessinus und Tavium). Die dortigen Gemeinden, die Paulus auf seiner zweiten Missionsreise begründete und auf seiner dritten besuchte (Apostelg. 16, 6; 18, 23; Gal. 4, 13; vgl. § 182, 3), bestanden jedenfalls ganz überwiegend aus Heidenchristen (Gal. 4, 8; 5, 2; 6, 12). Doch wird es, da in Galatien viele Juden waren, auch an judenchristlichen Bestandteilen nicht ganz gefehlt haben (was allerdings aus Gal. 3, 23. 25; 4, 3 nicht notwendig folgt). An diese judenchristlichen Bestandteile knüpften nun vielleicht die judaistischen Missionare an, vor deren zunächst noch schüchternen Versuchen, in den Gemeinden Fuß zu fassen, Paulus schon bei seiner zweiten Anwesenheit — und zwar damals noch mit Erfolg — hatte warnen müssen (Gal. 1, 9; 5, 3). Aber sofort nach seiner Abreise hatten neue judaistische Sendboten einen neuen, noch entschiedeneren Anlauf

genommen. Sie hatten ein „anderes", vorgeblich allein echtes Evangelium gepredigt, nach welchem der ganze Anteil an dem Segen Abrahams nur erlangt werden könne durch Annahme des mosaischen Gesetzes. Und diesem „andern" Evangelium suchten diese Judaisten noch insbesondere Eingang zu verschaffen durch Berufung auf die alten Apostel, die allein echte Apostel Jesu seien, während Paulus diesen Namen gar nicht verdiene (vgl. § 186, 1). Die Neuheit und dreiste Zuversichtlichkeit dieser Behauptungen machte denn auch diesmal auf die — überhaupt nach keltischer Art neuerungssüchtigen und unbeständigen — Galater einen solchen Eindruck, daß sich die Sache entschieden bedrohlich gestaltete (Gal. 3, 1; 5, 7. 10). Das unbefangene Vertrauen zum Apostel war bei vielen bedenklich erschüttert (4, 12. 15 f. 20). Sie hatten zwar noch nicht die Beschneidung selbst angenommen (5, 2; 6, 12 f), aber sie waren doch nahe daran und hatten sich bereits wenigstens zur Feier der jüdischen Feste hergegeben (4, 10 f), so daß in der That der ganze bisherige Bestand jener Gemeinden in Frage gestellt war.

2. Sowie nun aber der Apostel von dieser Sachlage Kenntnis erhalten, säumte er keinen Augenblick, wenigstens noch einen kräftigen Versuch zur Rettung dieses seines ihm so lieb gewordenen Werkes zu machen. Er schreibt deshalb von Ephesus aus (auf der 3. Missionsreise) an die Gemeinden unsern Brief, in welchem er vor allem sein schmerzliches Erstaunen über die so schnell und unvermutet eingetretene böse Wendung nicht verhehlt (vgl. den ungewöhnlichen Anfang des Briefes in 1, 6). Und auch im weiteren Verlaufe giebt er seine tiefe innere Erregung kund bald in zornigen Strafworten (5, 7—12), bald in den zartesten Tönen wehmütig klagender väterlicher Liebe (3, 1—4; 4, 11. 12—20). Der Brief selbst zerfällt in zwei Hauptteile, einen vorwiegend persönlichen (K. 1—2) und einen vorwiegend sachlichen (K. 3—6). Im ersten Teil wahrt er mit allem Nachdruck seine angefochtene und angezweifelte apostolische Selbständigkeit, weil von ihr auch die Gültigkeit seines selbständigen Evangeliums abhängt (vgl. besonders 1, 1. 11 f. 17—19; 2, 6—9. 11). Im zweiten Teile rechtfertigt er das von ihm verkündigte Evangelium als das allein wahre und echte Evangelium (1, 7—9). Denn nicht durch das Gesetz (wie die Judaisten sagen) sondern nur durch den Glauben werden die (unbeschnittenen) Galater Kinder Abrahams und Erben

seiner Verheißung (K. 3, V. 7. 14. 29). Und während das Gesetz zu Knechten mache (4, 1—3. 9. 24 f), sei vielmehr das Evangelium des Glaubens eine Botschaft der Freiheit, — einer Freiheit der mündigen Söhne Gottes (4, 7. 22. 26. 31; 5, 1. 13), die freilich nicht (wie die Gegner lästern) eine Freiheit des Fleisches sei, sondern zugleich ein Gehorsam und Dienst Gottes im Geist und in der Liebe (5, 13—6, 10). Dies alles aber führt der Apostel aus mit den schärfsten persönlichen Spitzen, die es den Lesern immer wieder zu fühlen geben: es handle sich hier keineswegs um gleichgültige Schul- und Streitfragen, sondern um ihr ganzes Verhältnis zu Christo und damit um ihre persönliche Seligkeit oder Verdammnis (vgl. besonders 2, 17 f. 21; 3, 2 f; 4, 11. 30; 5, 2—4. 7—10. 12; 6, 16).

3. Daß der Brief die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlt und die schwankenden und verwirrten Gemeinden noch bei Zeiten wieder zurechtgebracht hat, darf wohl aus dem Umstand geschlossen werden, daß der Apostel nach I Kor. 16, 1 später auch unter ihnen eine Sammlung für die jerusalemitische Gemeinde veranstaltet hat.

Anmerk. 1. Die Unterschrift des Briefes „geschrieben von Rom" ist wie alle ähnlichen Unterschriften viel späteren Ursprungs und in keiner Weise maßgebend.

Anmerk. 2. Manche verstehen unter Galatien die römische Provinz Galatien, die neben der galatischen Landschaft (im engeren Sinne) noch die Gebiete von Pisidien und Lykaonien umfaßte, so daß unter den „Gemeinden Galatiens" in 1, 2 vor allem die Gemeinden in Antiochia (Pisidien), Ikonium, Derbe und Lystra zu verstehen wären. Aber abgesehen davon, daß die vorausgesetzten Zustände doch am besten zu der auch sonst bekannten Eigentümlichkeit der keltischen Galater passen, spricht auch die nationale Anrede „Galater" in 3, 1 entschieden für die nationale, nicht politische Fassung des Namens „Galatien" (wenigstens redet Paulus die Korinther niemals als „Achäer" an).

§ 191. Der erste Korintherbrief.

1. Die korinthische Gemeinde war nicht die einzige (vgl. II Kor. 1, 1), aber die wichtigste und bedeutendste Gemeinde der Provinz Achaja oder des eigentlichen Griechenlands. Wenn dieselbe auch Judenchristen in sich schloß, so bestand sie doch ganz überwiegend aus Nationalgriechen (I 12, 2), so daß sie in hervorragender Weise eben die Eigentümlichkeiten des griechischen Wesens

in sich abspiegelte, sowohl nach seinen Licht- als nach seinen Schattenseiten. Das geistliche Leben der Gemeinde war ein ungemein reges, bewegtes und reiches namentlich nach der Seite der Erkenntnis (I 1, 5—7). Aber damit hing dann andererseits zusammen eine starke und weitverbreitete Neigung, auch das Christentum vorzugsweise als eine neue (Schul-) Lehre aufzufassen und dabei zugleich auf die anziehend schöne oder philosophisch durchgebildete Form der Darstellung ein übertriebenes Gewicht zu legen. Ein so einseitig theoretisch und ästhetisch aufgefaßtes und behandeltes Christentum konnte dann freilich eine durchgreifende Kraft der Heiligung und Erneuerung kaum mehr beweisen. Und so brach denn bald überall die alte Leichtfertigkeit griechischer Welt- und Lebensanschauung (in Bezug auf geschlechtliche Sünden, auf heitere religiöse Festmahle und Gelage 2c), wie der echt griechische Hang zu willkürlicher Ungebundenheit und streitsüchtigem Parteiwesen wieder durch. Was insbesondere den letzten Punkt, das Parteiwesen, betrifft, so unterscheidet der Apostel in I 1, 11 f deutlich vier (nicht bloß drei) Parteien. Der Unterschied der Paulischen und Apollischen beruht nicht auf irgend welchen Lehrstreitigkeiten (denn vgl. I 3, 5 f. 22), sondern nur darauf, daß ein Teil der Gemeinde an der mehr philosophisch begründenden (wohl hauptsächlich das A. T. allegorisch ausdeutenden) und zugleich künstlerisch schönen Form der Predigt des Alexandriners Apollo (vgl. Apostelg. 18, 24) mehr Gefallen fand als an der schlichten Einfachheit der paulinischen Predigt (I 2, 4 f). Diese Gemeindeglieder erhoben den Apollo (ganz wider dessen eigenen Willen, vgl. I 16, 12) maßlos auf Kosten des Paulus, was dann einen andern Teil der Gemeinde veranlaßte, den Paulus wegen seiner gewichtigeren, selbständigeren Geisteskraft ebenso parteiisch auf Kosten des Apollo als ihren Mann zu preisen. Die Kephischen (Petrischen) waren die Judenchristen in der Gemeinde, die, erschreckt durch die an Gesetzlosigkeit grenzende Freisinnigkeit vieler Heidenchristen, wenigstens für ihre Person um so strenger an ihr väterliches Gesetz sich hielten und sich hiefür auf den Vorgang des Petrus beriefen. Die Christischen endlich sind nach II 10, 7; 11, 4—6. 13—15. 21—23; 12, 11 anzusehen als eine kleine, aber rührige Schar ursprünglich fremder, von Palästina stammender und mit Empfehlungsbriefen in die korinthische Gemeinde eingedrungener (vgl. II 3, 1; 10, 15 f) Judaisten. Dieselben traten freilich hier in

griechischer Umgebung nicht (wie in Galatien) sofort mit der Frage der Beschneidung und des Gesetzes hervor, sondern beschränkten sich zunächst darauf, die apostolische Autorität des Paulus zu untergraben und ihre Autorität an die Stelle derselben zu setzen. Letzteres strebten sie aber an teils durch Verdächtigungen, Verkleinerungen und Schmähungen aller Art, die sie gegen den Apostel vorbrachten (II 1, 17; 8, 19 f; 10, 1 f. 10; 11, 6; 12, 16), teils dadurch, daß sie den ausschließlichen Anspruch erhoben, die echten „Christusleute" zu sein. Denn sie seien nicht nur ganze, palästinensische Juden wie Jesus selbst (nicht Hellenisten wie Paulus und Apollo), sondern sie seien auch wirkliche und unmittelbare Schüler Jesu, „die Jesum im Fleisch" gesehen und gehört (vgl. II 5, 16), die darum auch besser als der unberufene Eindringling Paulus wissen und bezeugen können, was das ursprüngliche und unverfälschte Christusevangelium sei (vgl. II 11, 4). Nach diesen fanatischen Gegnern des Paulus nannten sich dann auch die wenigen, die ihnen unbedingt folgten, „christisch".

2. Von all diesen bedenklichen Schäden der korinthischen Gemeinde hatte Paulus während seines Aufenthalts in Ephesus auf verschiedenen Wegen Kenntnis erhalten. Die erste vielleicht durch eigene Anschauung. Denn nach I Kor. 16, 7; II 2, 1; 12, 14. 21; 13, 1 f ist Paulus zwischen Apostelg. 18, 18 und 20, 2 zweifellos noch einmal nach Korinth gekommen, und das kann nur während der Zeit seines Aufenthalts in Ephesus geschehen sein, und geschah am wahrscheinlichsten vor Abfassung unseres ersten Briefes (andere verlegen freilich diesen Besuch in die — doch hiefür vielleicht zu kurze — Zwischenzeit zwischen unserem ersten und unserem zweiten Korintherbriefe). Jedenfalls war dieser zweite Besuch des Apostels in Korinth kein für ihn erfreulicher (II 2, 1; 12, 20. 21). Und dieser seiner Betrübnis hat er denn auch nach seiner Rückkehr unumwundenen Ausdruck gegeben in einem ersten (nicht mehr vorhandenen) Schreiben an die Gemeinde, in dem er nach I 5, 9 ff dieselbe ernstlich aufforderte, strengere Zucht zu üben. Neue Nachrichten, die durch die Leute der Chloe ihm zukamen (I 1, 11), hatten ihn sodann zur Sendung des Timotheus nach Korinth bestimmt (I 4, 17; 16, 10). Als aber nach der Abreise des Timotheus Abgeordnete der korinthischen Gemeinde selbst in Ephesus eintrafen mit einem Schreiben der Gemeinde, das neben der Antwort auf den

ersten Brief des Apostels noch verschiedene Anfragen enthielt (I 16, 17; 7, 1), entschloß sich der Apostel noch vor der Rückkehr des Timotheus, diesen Abgeordneten ein zweites Schreiben, eben unsern ersten Korintherbrief, mitzugeben. Letzterer ist demgemäß in Ephesus geschrieben, und zwar nach I 16, 8 am Schlusse seines fast dreijährigen Aufenthalts daselbst.

§ 192. Fortsetzung.

Entsprechend den so mannigfaltigen Klagepunkten wie den verschiedenen Anfragen, die der Apostel zu beantworten hat, ist denn auch der Inhalt unseres ersten Korintherbriefes ein sehr mannigfaltiger und im ganzen weniger lehrhafter als praktischer Art, von besonderer Wichtigkeit namentlich für die Fragen der Gemeindeordnung. Näher hat der Brief folgenden Inhalt:

I. Rüge der Spaltungen und des Parteiwesens (1, 10 bis K. 4) mit hauptsächlicher Rücksicht auf die (dem Apostel am nächsten stehenden) Parteien der Paulischen und Apollischen (3, 4 f; 4, 6) und besonderer Bestrafung des fleischlichen Wohlgefallens an den „Überredungskünsten menschlicher Weisheit“ (1, 17; 2, 4 f), das bei den Apollischen sich fand und, wie es scheint, den ersten Anstoß zu den Parteiungen gegeben hatte. Dem gegenüber sollen die Korinther die, welche an ihnen arbeiten, weder abgöttisch überschätzen (K. 3, besonders V. 21—23), noch in richterischem und lieblosem Hochmute unterschätzen (K. 4, besonders V. 3—5. 9 ff).

II. Rüge einiger besonderen Ärgernisse in der Gemeinde (K. 5. 6), nämlich:

1) der laxen Nachsicht gegen ein Gemeindeglied, das seine Stiefmutter geheiratet (K. 5); 2) des eigennützigen und unbrüderlichen Prozessierens vor heidnischen Richtern (6, 1—11); und 3) der leichtfertigen Behandlung geschlechtlicher Sünden, als wären dieselben etwas sittlich Gleichgültiges und natürlich Unschuldiges (6, 12—20).

III. Beantwortung der Anfragen der korinthischen Gemeinde (vgl. 7, 1)

1) in Bezug auf das eheliche und ehelose Leben (K. 7; veranlaßt durch eine falsche Geistlichkeit, die in völliger Verwerfung und Niederdrückung des natürlich sinnlichen Lebens das Heilmittel gegen eine leichtfertige Zuchtlosigkeit desselben suchte); 2) in Bezug auf das Essen von Opferfleisch und die Teilnahme an heid-

nischen Opfermahlzeiten (K. 8—10), wobei a) das erstere (das Essen des auf dem Markte verkauften Opferfleisches) für eine Sache der christlichen Freiheit erklärt wird, auf deren vollen Gebrauch freilich nach dem eigenen Beispiel des Apostels (9, 1 ff) um der Liebe willen und aus Rücksicht auf die schwachen (wohl „petrinischen") Brüder je und je verzichtet werden müsse (8, 4. 8—13; 9, 19—23; 10, 25—33), während b) das letztere (die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten) als durchaus unziemlich und für den Christen gefährlich unbedingt verworfen wird (10, 14 f. 20—22).

IV. Abermalige Rüge und Bekämpfung verschiedener in der Gemeinde eingerissenen Mißbräuche (K. 11—14); und zwar wird

1) in Bezug auf die gottesdienstlichen Versammlungen sowohl die unziemlich freie Haltung der christlichen Frauen (11, 1—16 vgl. 14, 34 f) gestraft als die unwürdige Feier des h. Abendmahls und der damit verbundenen Liebesmahle (11, 17—34, bes. V. 18. 21 f).

2) In Bezug auf die von den Korinthern überschätzten außerordentlichen Gnadengaben (K. 12—14) führt der Apostel aus, a) daß diese Gaben nicht für sich, sondern nur im Dienste der sie alle weit überragenden Liebe ihren Wert haben (K. 12. 13, besonders 12, 7. 27 f; 13, 1—3) und b) daß insbesondere die Gabe des Zungenredens, welche die Korinther um ihrer auffallenden Erscheinung willen am höchsten achten, in Wahrheit die unterste Stelle unter den Gnadengaben einnehme (Kap. 14, besonders V. 1—5. 39 f).

V. Verteidigung der christlichen Lehre von der Auferstehung der Toten (K. 15) gegen solche (mehr philosophisch gestimmte, vgl. 15, 12: „etliche") Glieder der Gemeinde, welche auf Grund einer falsch dualistischen Anschauung den Leib als den Kerker der Seele ansehen und deshalb nur von einer geistlichen Auferstehung, aber nicht von einer Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele etwas wissen wollen (15, 12 vgl. Apostelg. 17, 32; II Tim. 2, 18). Dem gegenüber beweist Paulus zuerst das Daß der Auferstehung der Toten (15, 1—34) als notwendige Folge der Auferstehung Jesu, die nicht bloß geschichtlich aufs sicherste verbürgt, sondern auch die Grundlage des ganzen Christenglaubens sei (15, 4 ff. 13 f). Sodann erklärt er auch das Wie der Auferstehung (15, 35—58), indem er ausführt, daß der Auferstehungsleib nicht abermals der gegenwärtige irdische Leib, sondern ein ganz anderer (geistlicher) Leib sei,

der darum auch nicht mehr als Kerker und Hemmnis des Geistes gelten könne (V. 37. 42 f. 49).

VI. Persönliche Bemerkungen und Schluß (K. 16).

§ 193. Der zweite Korintherbrief.

1. Zwischen unserem ersten und unserem zweiten Korintherbrief liegt wohl nur ein Zwischenraum von einem halben Jahre. Inzwischen aber muß sich manches Bedeutsame ereignet haben. Wie es scheint, ist Timotheus mit den schlimmsten Nachrichten von Korinth nach Ephesus zurückgekehrt. Namentlich hatte ein angesehenes Mitglied der Gemeinde, wohl aufgestachelt durch die Christischen, sich nicht gescheut, in Gegenwart des Timotheus und vor versammelter Gemeinde in kränkendster und persönlich verletzendster Weise gegen Paulus und sein Wirken aufzutreten (II 2, 5. 10; 7, 12; vgl. Anmerkg.); und die Gemeinde hatte das wenigstens stillschweigend hingenommen. Dies bewog den Apostel, der Gemeinde in gewissem Sinne ein Ultimatum zu stellen in einem (gleichfalls uns nicht mehr erhaltenen) Schreiben, mit dem er Titus nach Korinth sandte, und das, wenn auch in tiefster Gemütsbewegung geschrieben, doch zugleich so entschieden abgefaßt war, daß eine Entscheidung für oder wider erfolgen mußte (II 2, 3 f; 7, 8). Die unruhige Spannung, mit der der Apostel dieser Entscheidung entgegensah, war so groß, daß er Ephesus verläßt und dem Titus nach Macedonien entgegenreist (II 2, 12 f; 7, 5). Hier bringt ihm Titus die frohe Botschaft von der über Erwarten günstigen Wirkung, die der Brief hervorgebracht (II 2, 14; 7, 6 f. 13 ff). Die Gemeinde im ganzen hatte sich gefaßt und hatte sich aufs nachdrücklichste gegen den Beleidiger des Paulus gewendet, so daß auch dieser Buße that und reumütig die Verzeihung der Gemeinde und des Apostels erflehte (2, 5—11; 7, 7—12). Nur die eingedrungenen Christischen beharrten noch in ihrem Widerspruch; ja ihre bittere Gehässigkeit gegen Paulus steigerte sich um so mehr, je mehr Paulus wieder Boden gewann. Jetzt hielt darum auch Paulus den Zeitpunkt für gekommen, in dem er, ohne schlimme Erfahrungen befürchten zu müssen, abermals (zum drittenmale) persönlich nach Korinth kommen konnte (vgl. I 16, 5—7; II 1, 15 ff. 23; 2, 1 f; 12, 14; 13, 1). Ehe er aber selber kommt, schickt er nochmals Titus nach Korinth voraus, teils um seinen Besuch anzukündigen, teils um die Sammlung für

die palästinensischen Christen, die in der letzten erregten Zeit ins Stocken geraten, wieder in Fluß zu bringen (II 8, 6. 16—24; 9, 4). Eben Titus war es denn auch, dem der Apostel bei dieser Gelegenheit unsern zweiten Korintherbrief von Macedonien nach Korinth mitgab.

2. Der einheitliche Zweck und Grundgedanke unseres zweiten Korintherbriefes ist der, daß Paulus darin seine vorübergehend erschütterte, aber nun wiedergewonnene apostolische Stellung endgültig fest- und sicherstellen will, ehe er wieder nach Korinth kommt. Im ersten Hauptteil (K. 1—9) thut dies der Apostel unmittelbar der eigentlichen Gemeinde gegenüber. Er spricht da zunächst seine herzliche Freude aus, über die gute Wirkung seines abgenötigten Strafbriefes (K. 1. 2). Sodann legt er dar, wie er kraft des ihm befohlenen Amtes so und nicht anders habe handeln müssen trotz der Kämpfe und Anfechtungen, die ihm dadurch bereitet worden, die aber auch weit aufgewogen werden durch die Herrlichkeit eben dieses Amtes des neuen Bundes (K. 3—7). Auch die sich daran anschließende eingehende Besprechung der Liebessteuer an die palästinensischen Gemeinden (K. 8. 9) hängt innerlich mit dem ganzen Zwecke des Briefes zusammen. Denn die Art, wie der Apostel die Beisteuer betreibt und die Gemeinde sie leistet, ist ja eben ein augenscheinlicher Beweis einerseits des zwischen dem Apostel und der Gemeinde wiederhergestellten Vertrauens, andererseits der Nichtigkeit gewisser dem Apostel von den Christischen gemachten Vorwürfe (II 8, 7 f. 24; 9, 3 f. 13 f; vgl. Gal. 2, 10). Nachdem so aber zwischen dem Apostel und der Gemeinde alles vollends ins Klare und Reine gebracht ist, wendet sich Paulus im zweiten Hauptteile des Briefes (K. 10—13) gegen die noch immer feindseligen Christischen. Ihnen, von welchen sich die Gemeinde so lange mehr als billig hat einschüchtern, bezw. auch betören lassen (II 11, 3 f. 19 f) — ihnen soll jetzt vollends der letzte Halt und Boden innerhalb der Gemeinde entzogen werden. Zu diesem Behufe stellt der Apostel in schonungs- und rücksichtsloser Weise einander gegenüber: auf die eine Seite die anmaßende, gewaltthätige, unlautere, giftig verleumderische Art seiner Gegner (10, 12. 15; 11, 13—15; vgl. 3, 1; 4, 2); auf die andere Seite all das, was er im Dienste des Herrn und seiner Gemeinden gearbeitet, gelitten und auch zustande gebracht, so daß er wahrlich in ganz anderem

Sinne als jene ein Recht habe, sich selbst einen Christischen und einen Diener Christi und der Gerechtigkeit zu nennen (10, 7 f; 11, 5 f. 21 ff; 12, 5 f. 12 f; 13, 3 f. 8). So hat unser Brief unter allen Briefen des Apostels die persönlichste Haltung, und kein anderer gewährt uns einen so vollen und tiefen Einblick sowohl in den innersten Sinn und Geist des Apostels, als in die eigensten Freuden und Leiden, Sorgen und Tröstungen seines Amtes (vgl. 11, 28 f).

3. Nach allen Anzeichen ist nicht zu bezweifeln, daß der Sieg des Paulus schließlich ein vollständiger gewesen ist und die von der Gemeinde zurückgewiesenen Christischen noch vor der Ankunft des Paulus Korinth wieder verlassen haben.

Anmerk. Gewöhnlich bezieht man II 2, 5 ff und 7, 12 auf den I Kor. K. 5 behandelten Fall und versteht dementsprechend unter dem II 2, 4. 9; 7, 8 berührten Brief eben unsern ersten Korintherbrief. Aber die so persönlich erregte Stimmung, in der Paulus in den obigen Stellen sich ausspricht, macht es doch überwiegend wahrscheinlich, daß inzwischen die ganze Lage durch ein anderes neues Vorkommnis, das den Apostel unmittelbar berührte, verändert und wesentlich verschärft worden ist.

§ 194. Der Römerbrief.

1. Die römische Gemeinde ist jedenfalls nicht durch einen Apostel (etwa nach der römischen Sage durch Petrus), aber auch nicht durch Schüler des Paulus gegründet worden. Denn im ersten Falle hätte Paulus Rom als ein fremdes Arbeitsfeld ansehen und und sich nach seinem in Röm. 15, 20 f. (vgl. II Kor. 10, 15 f) ausgesprochenen Grundsatze von demselben fern halten müssen; im zweiten Falle aber hätte er nicht so schüchtern schreiben können, wie er dies 15, 15 f selbst ausspricht (denn vgl. z. B. den Kolosserbrief § 197, 1). Die römische Gemeinde ist vielmehr ohne einen bestimmten menschlichen Gründer allmählich wie von selbst entstanden infolge des regen und vielseitigen Verkehrs zwischen den Provinzen und der Hauptstadt des römischen Reiches. Eben deshalb waren auch verschiedene Richtungen in der Gemeinde vertreten. Es gab solche Christen, welche als ehemalige Juden oder Proselyten wenigstens für ihre Person noch das mosaische Gesetz in größerer oder geringerer Strenge beobachteten (vgl. 7, 1—4; 9, 24; 14, 1 ff; 15, 8). Die Mehrheit der Gemeinde aber bestand nach 1, 5 f. 13—15; 11, 13;

15, 15 f unzweifelhaft aus Heidenchristen, die, wenn sie auch vom paulinischen Christentum größtenteils nur eine unklare und unvollkommene Kenntnis hatten, sich doch unbedingt zu dem gesetzfreien christlichen Universalismus bekannten und diesen ihren Standpunkt zum Teil ziemlich rücksichtslos gegenüber den noch an und durch das Gesetz Gebundenen geltend machten.

2. Aus dieser Sachlage erklärt sich auch Zweck und Beschaffenheit unseres Römerbriefes. Paulus ist mit seiner Missionsarbeit im Osten zu einem gewissen Abschluß gekommen (Röm. 15, 19. 23) und will nun, wenn er die Liebesgabe der macedonischen und griechischen Gemeinden nach Jerusalem überbracht (15, 25—28), seinen längst gefaßten Vorsatz ausführen und auch nach Rom kommen 15, 22 f. 28; vgl. 1, 13), um von Rom aus nach Spanien zu reisen und auch im Abendland das Evangelium zu predigen. Eben für diese Missionierung des Westens möchte er aber an der wichtigen römischen Gemeinde ebenso einen Ausgangs- und Stützpunkt gewinnen (vgl. 15, 24), wie er einen solchen für die Missionierung des Ostens an den Gemeinden in Antiochia und später Korinth und Ephesus gehabt. Dazu ist aber nötig, daß die Gemeinde seines Sinnes ist und mit willigem Verständnis sich zu der Art bekennt, wie er das Evangelium predigt und das Werk der Mission betreibt. Den Versuch, die bisher noch eines bestimmtern einheitlichen Charakters ermangelnde römische Gemeinde so für sich und seine Auffassung des Christentums zu gewinnen, kann jedoch der Apostel nicht bis zu seiner persönlichen Ankunft in Rom verschieben. Denn einmal weiß er nicht, wie die Reise nach Jerusalem, die er zuvor ausführen will, für ihn ausfällt (15,30—32); und sodann muß er nach seinen bisherigen Erfahrungen, wie vielleicht auch nach gewissen ihm hierüber zugekommenen Nachrichten befürchten, daß ihm am Ende seine judaistischen Gegner, die ihn überallhin verfolgen, in Rom zuvorkommen und ihre Hand auf die gewissermaßen noch herrenlose Gemeinde legen. Deshalb schickt er seinem angekündigten Besuch unsern Römerbrief voraus, in welchem er sein Evangelium, soweit es sich dabei um das Verhältnis desselben zum A. T. und zum Judaismus handelt, eingehend darlegt und begründet und gegen die landläufigen Einwände und Angriffe des Judaismus sicher stellt. Daß der Apostel es also hier mit Leuten zu thun hat, die sein Evangelium noch nicht

genauer kennen, bei denen er also nicht wie sonst die Hauptsache voraussetzen darf, ist eine glückliche Fügung. Denn eben diesem Umstand verdanken wir die in unserem Briefe vorliegende so einzig ausführliche und gründliche Darlegung der Lehre des Apostels, wenigstens nach Einer, und zwar der zunächst wichtigsten Seite derselben. Geschrieben aber ist der Brief während der dritten Missionsreise des Apostels in Korinth am Schlusse seines vierteljährigen Aufenthalts daselbst (15, 25 f).

§ 195. Fortsetzung.

Der Römerbrief zerfällt neben dem Eingang 1, 1—15 und dem Schluß (mit persönlichen Bemerkungen) in 15, 14—K. 16 in zwei Hauptteile, einen vorwiegend lehrhaften in 1, 16—K. 11, und einen vorwiegend praktisch ermahnenden in K. 12—15, 13.

A. Der lehrhafte Teil mit eingehender Ausführung des in 1, 16 f ausgesprochenen Themas: Die Gerechtigkeit des Evangeliums — eine Gottesgerechtigkeit (d. h. eine von Gott beschaffte und geschenkte Gerechtigkeit), welche dem Glauben und also allen Gläubigen sowohl aus den Juden als den Heiden zu teil wird.

I. Negativer Teil: Indirekter Beweis für die Notwendigkeit dieser Gerechtigkeit des Evangeliums durch den Nachweis, daß es eine andere Gerechtigkeit weder giebt noch geben kann (1, 18—3, 20). Denn außer Christo findet sich in der Menschheit nur entweder grobe und krasse (heidnische) Unwissenheit, Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (1, 18—32), oder, soweit bei Heiden und vornehmlich bei Juden (2, 9—12) noch etwas vom Wesen und Willen Gottes bekannt ist, ist es nur ein leeres, unfruchtbares, heuchlerisches, hochmütiges Wissen ohne Kraft und entsprechendes Thun (K. 2; bes. V. 3. 8. 11 ff). Daher besteht auch trotz eines gewissen nicht zu leugnenden Vorzugs der Juden (3, 1 ff vgl. 1, 16) doch in Wahrheit und in Bezug auf die Hauptsache zwischen Juden und Heiden kein Unterschied (3, 9 vgl. V. 23), so daß schließlich die ganze Menschheit außer Christo als vor Gott schuldig d. h. dem göttlichen Verdammungsurteil verfallen bezeichnet werden muß (3, 1—20 bes. V. 19 f; vgl. 1, 18).

II. Positiver Teil: Direkte Darlegung der Gerechtigkeit des Evangeliums (3, 21—K. 5), und zwar

1) nach ihrem Wesen, daß sie nämlich ist eine in Gottes unverdienter Gnade wurzelnde, durch Christi Erlösung beschaffte, im Glauben anzueignende und also ohne Rücksicht auf das Gesetz und seine Werke allen Gläubigen aus Juden und Heiden zu teil werdende Gerechtigkeit (3, 21—31);

2) nach ihrem Verhältnisse zu den früheren Offenbarungen Gottes (K. 4; weitere Ausführung von 3, 21), daß nämlich die Glaubensgerechtigkeit des Evangeliums zwar im Vergleich mit der Gerechtigkeit des Gesetzes etwas Neues ist, aber doch in Wahrheit nur die Erfüllung und Vollendung des alten Weges, auf welchem schon Abraham ohne Werke und Beschneidung die Gerechtigkeit erlangt hat (vgl. bes. V. 2 f. 13. 23—25);

3) nach ihren großen und herrlichen Früchten und Folgen (K. 5; vgl. 1, 16), und zwar

a) für die einzelnen Gläubigen: stätige Friedensgemeinschaft mit Gott und eine gewisse, unter allen Trübsalen standhaltende, unerschütterlich fest verbürgte Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit (5, 1—11);

b) für die ganze Menschheit: vollkommene Überwindung des durch den ersten Adam über die ganze Menschheit gekommenen Todesgerichts durch die überschwängliche Macht und Fülle des Lebens, welche in dem zweiten und höheren Adam gleichfalls für die ganze Menschheit vorhanden ist (5, 12—21).

III. Apologetischer Teil: Ausdrückliche Verteidigung dieser Glaubensgerechtigkeit und dieses Glaubensweges gegen die landläufigen Vorwürfe und Anklagen der judaistischen Widersacher des Apostels (K. 6—11 vgl. 3, 8. wobei die eigentümlichen, wesentlich gleichlautenden Formeln zu beachten sind, mit welchen Paulus die gegnerischen Einwendungen einzuführen pflegt, in 6, 1 f. 15 f; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1).

1) Verteidigung gegen die erste Anklage: daß nämlich die Predigt von der Gerechtigkeit des Glaubens ohne des Gesetzes Werke gegen die Sünde gleichgültig mache, ja geradezu zum Beharren in der Sünde einlade und auffordere (K. 6; schon voraus angedeutet und kurz abgewiesen in 3, 8). Aber wie wäre das möglich, da doch der Glaube, um den es sich hier handelt, kein bloßes Herr—Herrsagen ist, sondern vielmehr in eine wahrhaftige Lebensgemeinschaft versetzt mit dem der Sünde gestorbenen Christus

und mit dem von der Knechtschaft der Sünde erlösenden Gott der Freiheit (vgl. bes. V. 1—3. 10 f. 22)?

2) Verteidigung gegen den zweiten Vorwurf, daß die Predigt von der Gerechtigkeit des Glaubens ohne des Gesetzes Werke das Gesetz, das doch Gott selbst gegeben, für unnütz, ja geradezu schädlich und sündlich erkläre und damit verächtlich mache (K. 7. 8; vgl. bes. 7, 7. 12—14; weitere Ausführung der vorläufigen Hinweise in 3, 31; 5, 20). Aber

a) das an sich nach seinem Ursprunge wie seinem Wesen gute, geistliche und göttliche Gesetz wird nicht im mindesten dadurch herabgesetzt, daß man von ihm behauptet und (wie dies vom Apostel selbst auf Grund seiner eigenen schmerzlichen Erfahrung gilt) behaupten muß: es könne (fleischlichen) Menschen, wie wir einmal sind, nicht helfen, sondern dieselben nur immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde und damit in einen unseligen inneren Zwiespalt hineintreiben (K. 7; bes. V. 7—14. 22 f).

b) Auch die Befreiung der Gläubigen vom Gesetz, die allerdings feststeht und gewahrt werden muß (vgl. 7, 1—6), ist nicht eigentlich ein Abthun, sondern ein Erfüllen und Aufrichten des Gesetzes (K. 8; vgl. schon 3, 31). Und zwar gilt dies nach beiden Seiten: sowohl nach der Seite der Forderungen als nach der der Verheißungen des Gesetzes. Denn den Forderungen des Gesetzes kann erst von dem aus dem h. Geiste wiedergebornen Gläubigen Genüge geleistet werden (8, 1—11); und das Leben, das auch das Gesetz seinen Erfüllern verheißt (vgl. 10, 5), wird in Wahrheit nur denen zu teil, die durch den Glauben an Christum Kinder und damit auch Erben Gottes und seiner Herrlichkeit werden (8, 12—39; von V. 18 an weitere Ausführung von 5, 2 ff).

3) Verteidigung gegen den dritten Vorwurf: daß durch die Predigt von der Gerechtigkeit des Glaubens (nicht bloß das Gesetz, sondern) auch die Verheißungen des A. T. umgestoßen und die Juden ihres bisherigen, ihnen von Rechtswegen gebührenden Vorranges vor den Heiden beraubt, dadurch aber in ihrem Glauben an die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes irre gemacht und zum Unglauben gegen das ganze Evangelium von Christo gereizt werden (K. 9—11; bes. 9, 6. 14; 11, 1; weitere Ausführung von 3, 1—4). Aber

a) so wenig Paulus ein Feind seines Volkes ist (9, 1—5), so offen muß er doch aussprechen, daß von einem rechtlichen An-

sprüche Israels auf einen Vorrang vor den Heiden und eine bevorzugte Stellung im Reiche Gottes nun und nimmer die Rede sein kann. In Bezug auf Erteilen oder Entziehen besonderer Vorrechte ist vielmehr Gottes Freiheit eine unumschränkte (9, 6—21), zumal es sich hier überall um Sünder handelt, welchen, auch wenn sie gegen andere zurückgestellt werden, damit an sich kein Unrecht geschieht (9, 22—29).

b) Übrigens hat auch die gegenwärtige Zurückstellung Israels gegenüber den Heiden ihren Grund durchaus nicht allein in der freien Machtvollkommenheit Gottes, sondern ganz wesentlich auch in der Schuld der Juden selbst. Denn diese haben eben, anders als die Heiden, sich in den neuen — von Gott selbst gewiesenen und schon im A. T. geweissagten — Weg der Gerechtigkeit des Glaubens nicht geschickt und nicht schicken wollen (9, 30—10, 21).

c) Endlich aber sieht es auch jetzt mit Israel nicht so verzweifelt aus, als es den Anschein hat und die Judaisten behaupten (K. 11). Denn einerseits ist schon jetzt nicht das ganze Israel vom Heil ausgeschlossen, sondern wenigstens die Auswahl oder der h. Rest Israels ist (eben nach der Verheißung des A. T.) des Heiles teilhaftig geworden (11, 1—10). Andererseits aber soll und wird auch die Verstockung und Verwerfung, die allerdings jetzt über die große Masse des jüdischen Volkes verhängt ist, nur eine vorübergehende sein, sofern nach der Bekehrung der Fülle der Heiden schließlich auch für Gesamtisrael noch eine Zeit gnädiger Heimsuchung vom Herrn kommen wird (11, 11—36).

B. Der praktisch-ermahnende Teil mit der Aufforderung, die Glaubensgerechtigkeit in den verschiedenen Lebensverhältnissen zu bethätigen (K. 12—15, 13; vgl. 12, 1).

I. Allgemeine Ermahnungen: zur unbedingten Selbsthingabe an Gott (12, 1 f); zu christlichem Gemeingeiste (12, 3—8); zu den mannigfachen Erweisen der Bruderliebe (12, 9—21); zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (13, 1—7) und überhaupt zu einem Wandel im Licht und in der Liebe (13, 8—14).

II. Besondere Ermahnungen in Bezug auf die eigentümlichen Verhältnisse der Gemeinde (14, 1—15, 13), namentlich in Bezug auf die Reibungen zwischen den sog. schwachen (judenchristlich-gesetzlichen) und den sog. starken (freieren) Gemeindegliedern (14, 1—6). Die Schwachen sollen die Starken nicht als Gesetzlose richten und

verdammen und die Starken die Schwachen nicht als unfreie Gesetzesknechte verachten oder ärgern (vgl. 14, 3 f. 10. 13. 15); vielmehr sollen alle miteinander in christlicher Liebesgemeinschaft dem Einen Ziele zustreben (15, 1—13).

Anmerk. 1. Einige Schwierigkeit bieten die vielen Grüße in 16, 3—16, die zum Teil sehr nahen Bekannten bzw. Verwandten des Apostels gelten, während doch Paulus die Gemeinde sonst als eine ihm fremde behandelt. Auffallend ist namentlich 16, 3 f neben I Kor. 16, 19 und II Tim. 4, 19, da in den letzteren Stellen Aquila und Priscilla sowohl vor als nach unserem Briefe als in Ephesus wohnend vorausgesetzt werden. Auch Röm. 16, 17—20 ist wenigstens durch den sonstigen Brief gar nicht vorbereitet. Daher glauben manche, daß Röm. K. 16 (entweder ganz oder bis V. 20) ein selbständiges Schreiben des Apostels sei, nämlich ein Empfehlungsschreiben für die Diakonissin Phöbe an die Gemeinde in Ephesus, in der der Apostel wohl die meisten persönlichen Bekannten hatte. Eben wegen der Kürze des Briefchens sei dasselbe schon frühe von den Abschreibern dem Römerbriefe angehängt worden.

Anmerk. 2. Daß der Brief an die Römer wenigstens eine freundliche Aufnahme bei denselben fand, zeigt der Empfang des gefangenen Apostels seitens der römischen Gemeinde. Im übrigen vgl. § 185, 3.

B. Briefe des Paulus aus der Zeit seiner Gefangenschaft.

§ 196. Allgemeines.

Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philipper wie der an Philemon sind von Paulus jedenfalls in der Zeit seiner Gefangenschaft geschrieben (vgl. Eph. 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20; Kol. 1, 24; 4, 3. 10. 18; Philipp. 1, 7. 13. 16 f; Philem. V. 1. 9 f. 13. 23). Aber die Frage ist, ob darunter seine Gefangenschaft in Cäsarea oder die in Rom zu verstehen ist. Für den Philipperbrief unterliegt nach 1, 13; 4, 22 seine Abfassung in Rom keinem Zweifel. Aber auch in Bezug auf die 3 andern Briefe, die nach Eph. 6, 21 f; Kol. 4, 7—9 und Philem. V. 10—12 gleichzeitig abgesandt sind, ist es wenigstens überwiegend wahrscheinlich, daß sie nicht in Cäsarea, sondern in Rom geschrieben sind. Denn in Cäsarea gab es doch wohl für den Apostel weniger Gelegenheit zu einer so großartigen Wirksamkeit, wie sie in Eph. 6, 19 f; Kol. 4, 3 f (vgl. Apostelg. 28, 31) vorausgesetzt ist. Und der Sklave Onesimus wird von Kolossä doch wohl eher in die Großstadt Rom, wo er leichter verborgen bleiben

und sich durchbringen konnte, geflohen sein, als in das kleine Cäsarea (Philem. V. 10).

§ 197. Der Epheserbrief.

1. Beim Epheserbrief fällt zunächst seine allgemein sachliche, der persönlichen und örtlichen Beziehungen ganz entbehrende Haltung auf, und dies um so mehr, als Paulus gerade mit der Gemeinde in Ephesus durch seinen langen Aufenthalt daselbst besonders genau bekannt sein mußte. Überdies fehlt in den ältesten Handschriften und kirchlichen Zeugnissen in Eph. 1, 1 das „zu Ephesus". So spricht immerhin viel für die Ansicht, daß unser Brief nicht an die ephesinische Gemeinde insbesondere gerichtet, sondern daß er ein allgemeines Rundschreiben an sämtliche paulinische Gemeinden in Kleinasien sei, welches Paulus dem zur Besichtigung derselben abgesandten Tychikus mitgegeben (vgl. 6, 21 f). Manche halten ihn für denselben Brief, von dem Paulus in Kol. 4, 16 schreibt, daß die Kolosser ihn von Laodicea aus erhalten werden.

2. Weiter ist auffallend die Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Kolosserbrief, die in der That größer ist als sonst zwischen irgend welchen andern Briefen des Apostels. Gleichwohl nötigt dieselbe nicht zu der Annahme, daß etwa einer der beiden Briefe nur eine (von einem andern Schriftsteller gefertigte) Nachahmung des andern Briefes wäre. Denn zunächst erklärt sich die Verwandtschaft, so weit sie wirklich vorhanden ist, aus der gleichzeitigen Abfassung beider Briefe, wie der Gleichartigkeit der geistigen und gemütlichen Stimmung, aus der sie beide hervorgegangen sind; und sodann darf die Verwandtschaft auch nicht übertrieben werden. Denn schon im einzelnen zeigen sich auch da, wo beide fast wörtlich zusammenzustimmen scheinen, oft genug feine und charakteristische Unterschiede, welche die freie Selbständigkeit des Verfassers verraten; und im ganzen vollends zieht sich durch jeden der beiden Briefe ein eigentümlicher, das einzelne beherrschender Grundgedanke durch, der sich von dem des andern wesentlich unterscheidet.

3. Der Grundgedanke des Epheserbriefs ist nämlich die Einheit der christlichen Gemeinde als des Leibes Christi, der das Haupt dieses Leibes ist (vgl. besonders 1, 10 f. 22 f; 2, 20 ff; 5, 23. 32). Diesen Gedanken den kleinasiatischen Gemeinden eindringlich ans Herz zu legen, war der Apostel ohne Zweifel ver-

anlaßt durch das immer bedenklichere Auftreten von allerlei Irrlehrern, welche die Einheit der Gemeinde und ihren lebendigen Zusammenhang mit ihrem erhöhten Haupte ernstlich bedrohten (vgl. Apostelg. 20, 29 f), wenn auch in dieser Hinsicht ausdrücklich nur die ohnedies ziemlich allgemeine Warnung in 4, 14—16 sich findet. Näher zerfällt der Brief in zwei Teile: a) einen vorwiegend lehrhaften in K. 1—3, welcher ausführt, wie Christus durch seinen Friede stiftenden Tod am Kreuze die bisher getrennten Teile der Menschheit, die Juden und Heiden, mit Gott und dadurch mit einander versöhnt und sie dann durch sein Evangelium und die Boten desselben auch wirklich zu Einer Gemeinde gesammelt und verbunden habe (vgl. besonders 1, 10 f; 2, 14—17; 3, 6); und b) einen vorwiegend praktischen Teil (K. 4—6) mit den vielseitigsten Mahnungen an die Gläubigen, sich nun auch ihrerseits in ihrem ganzen Verhalten als lebendige und wahrhaftige Glieder dieser Einen Gemeinde des Herrn zu erweisen (vgl. bes. 4, 1 ff. 15 f; 5, 2. 9. 23. 25).

§ 198. Der Kolosserbrief.

1. Die Gemeinde in Kolossä (in Phrygien) war nicht durch Paulus selbst, sondern durch seinen (wahrscheinlich von ihm in Ephesus bekehrten) Schüler Epaphras gegründet worden (vgl. 2, 1; 1, 7; 4, 12 f). Sie bestand vorwiegend aus Heidenchristen (1, 21. 27; 2, 13), war aber, wie eben wohl Epaphras dem Paulus berichtet, von Irrlehrern heimgesucht, welche zwar unzweifelhaft Judenchristen waren (vgl. 2, 16 f. 20 f), aber anderer Art als die gewöhnlichen Judaisten (z. B. in Galatien). Dieselben verbanden nämlich mit ihren jüdischen Satzungen allerlei philosophische Spekulationen über die jenseitige Welt, besonders über die Engel, die sie als (halbgöttliche) Mittler zwischen dem ganz jenseitigen unendlichen Gott und der endlichen Kreatur ansahen und verehrten (2, 8. 18—23). Ihnen zählten sie auch Christus (als bloßen Engelfürsten) bei. Und ebenso erschien ihnen als Ziel der christlichen Heiligung eine Ertötung der Sinnlichkeit, durch die allein der unter die Macht der Materie verkaufte, in einem irdischen Leibe wohnende Mensch vollkommen d. h. den körperlosen Engeln gleich werden könne (2, 21—23). Wir erkennen in dem allem die ersten Anfänge des späteren Gnostizismus, und zwar zunächst den Versuch, das gemeine pharisäische Judenchristentum durch Aufnahme von Ideen

des essäischen und alexandrinischen Judentums zu vergeistigen und dadurch auch den nach Weisheit fragenden Griechen annehmbarer zu machen.

2. Aus diesem Grunde hat wohl auch der für seine engeren Landsleute besorgte Epaphras den Apostel gebeten, dem Tychikus (neben seinem allgemeinen Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden) noch ein besonderes Schreiben an die Gemeinde zu Kolossä mitzugeben, mit Rücksicht auf die besondern Verhältnisse derselben (4, 7 f. 12 f). Wir finden darum auch in unserem Briefe — im Unterschied von dem Epheserbrief — ganz bestimmte und ausdrückliche Warnungen vor den Irrlehrern (2, 4. 8. 16—23). Und diese Warnungen wie auch sonst alle übrigen Mahnungen sind getragen und beherrscht von dem Einen Grundgedanken: daß Jesus Christus nicht bloß ein Engel, sondern der eingeborne Sohn Gottes ist, der Herr und das Haupt wie der ganzen Welt so auch der Engel, der einige Mittler (nicht bloß zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Kreatur, sondern) zwischen dem heiligen Gott und der sündigen und schuldigen Kreatur (vgl. besonders 1, 15—23; 2, 9—15). Ihn (nicht eine bloß von unten stammende und in den Elementen der Welt festhaltende Philosophie) in demütigem Glauben zu erkennen, ist darum die einzig wahre Weisheit (2, 2—10); ihm (nicht den Engeln) in wahrhaftiger Erneuerung des ganzen Menschen nach seinem heilig reinen Bilde (nicht in toten äußeren Werken und Selbstpeinigungen) ähnlich zu werden, die einzig wahre Heiligung und Vollkommenheit (3, 1—4; 9—17). Wie also im Epheserbrief der Gedanke der Einen Gemeinde des Herrn und der wahren Zugehörigkeit zu derselben der alles beherrschende Gesichtspunkt ist, so ist dies im Kolosserbrief der Gedanke der Person Christi und der Verklärung in sein Bild. Im übrigen ist auch im letztern der erste Teil (K. 1. 2) vorherrschend lehrhaft, der zweite (K. 3. 4) vorherrschend ermahnend.

§ 199. Der Philemonbrief.

Dieses Briefchen ist zugleich mit dem Epheser- und Kolosserbrief geschrieben und abgesandt (denn vgl. Kol. 4, 7—9. 17 mit Philem. V. 2. 10) und gerichtet an Philemon, ein angesehenes Mitglied der kolossischen Gemeinde, den Paulus selbst (wohl in Ephesus) bekehrt hat (Philem. V. 1. 19). Diesem sendet der Apostel einen Sklaven,

Onesimus, der dem Philemon entlaufen, aber von Paulus in seiner Gefangenschaft bekehrt worden war (V. 10. 16), als sein rechtmäßiges Eigentum zurück. Aber er thut es mit der Bitte an Philemon, demselben um des Apostels willen zu verzeihen, ihn freundlich als einen Bruder aufzunehmen, ja ihm (was allerdings erst V. 21 verblümt angedeutet ist) die Freiheit zu schenken, damit der Apostel ihn mit gutem Gewissen zu seinem persönlichen Dienst verwenden kann (V. 8—14, 18 f). Der Brief, so klein er ist, ist doch ein unschätzbares Denkmal nicht nur der edlen Persönlichkeit des Apostels in ihrer bewundernswerten Verbindung selbstbewußter Würde mit feinster, rücksichtsvollster Zartheit (vgl. besonders V. 8 f. 19. 21), sondern auch einer wahrhaft geistlichen Behandlung politischer und sozialer Fragen (hier zunächst der Sklaverei; vgl. besonders V. 16).

§ 200. Der Philipperbrief.

1. Die dem Paulus unter all seinen Gemeinden persönlich am nächsten stehende philippische Gemeinde (vgl. Phil. 1, 7 f; 4, 1) genoß auch das Vorrecht, daß der Apostel von ihr allein wiederholt äußere Unterstützungen annahm (4, 15 f vgl. II Kor. 11, 8 f), während er sonst grundsätzlich solche Unterstützungen zurückwies (I Kor. 9, 15—18 vgl. II Kor. 11, 12 und § 183, 3). So hatte ihm die Gemeinde auch jetzt wieder nach Rom eine Liebesgabe gesandt durch eines ihrer Glieder, Epaphroditus (2, 25; 4, 10. 14. 18). Und als nun dieser nach überstandener schwerer Krankheit seine Rückreise antritt (2, 25—30), giebt ihm Paulus unsern Brief mit — zunächst als ein Dankschreiben an die Gemeinde, die abermals in solcher Liebe seiner gedacht (4, 10 ff).

2. Der — jedenfalls nach dem Epheser-, Kolosser- und Philemonbrief — in Rom geschriebene Brief, hat denn seinem nächsten Zweck entsprechend in ganz besonderem Sinne einen persönlichen Charakter. Er ist der unmittelbarste Ausdruck seiner innigen und dankbaren Liebe zur Gemeinde, ohne eigentliche Lehrausführung wie auch ohne strengere Disposition, abwechselnd bald über seine Lage und seine Aussichten berichtend, bald gegen die Gemeinde aussprechend, wovon sein Herz gegen sie voll ist. Seine Lage ist im ganzen befriedigend. Denn er kann von einer reichen Frucht seiner römischen Gefangenschaft reden (1, 12—14 vgl. § 185, 3), und er hat, obwohl auch zum Tode bereit und ihm mit Freudigkeit ent-

gegensehend, doch überwiegende Hoffnung, seinen Gemeinden noch einmal zurückgegeben zu werden (1, 20—26; 2, 17. 24). Seinen Philippern wünscht er als göttlichen Lohn dafür, daß sie ihn so erfreut, auch für ihre Person immer und immer wieder die selige und friedvolle Freude im Herrn (2, 18; 3, 1; 4, 4. 6). Und damit sie diese Freude im Herrn unversehrt und ungetrübt bewahren können, wünscht er ihnen weiter alles, was hiezu dient und nötig ist: tapfern Mut im Kampf des Glaubens (1, 27—30); einträchtiges und brüderliches Zusammenhalten im Geiste selbstloser Demut nach dem hohen Vorbilde ihres Herrn (2, 1—11); unermüdeten Ernst und Fleiß der Heiligung zu einem ihres Berufes würdigen Wandel (1, 27; 2, 12—16; 3, 12—21; 4, 8 f); wie endlich festen Widerstand gegen die Verlockungen der (grobpharisäischen) Judaisten, die, wenn sie auch bis jetzt noch keinen Eingang bei ihnen gefunden, doch auch ihren Glaubensstand bedrohen 3, 2 ff).

C. Die Pastoralbriefe.

§ 201. Im allgemeinen.

1. Wenn man die sog. Pastoralbriefe (= Hirtenbriefe) in den Rahmen der sonst aus der Apostelgeschichte und den übrigen paulinischen Briefen bekannten Lebenszeit des Apostels einfügen will, so bleibt keine andere Wahl, als den ersten Timotheus- und den Titusbrief in die Zeit seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus (auf der dritten Missionsreise) und den zweiten Timotheusbrief in die Zeit der römischen Gefangenschaft, von der die Apostelgeschichte erzählt, zu versetzen. Es wäre dann anzunehmen, daß Paulus von Ephesus aus, wo Timotheus zurückblieb (I Tim. 1, 3), eine Missionsreise nach Kreta gemacht und dort den Titus zurückgelassen (Tit. 1, 5). Von Kreta aus wäre er sodann nach Korinth (vgl. § 191, 2) und von dort nicht, wie er ursprünglich beabsichtigte, über Macedonien nach Ephesus zurück, sondern zuerst nach Illyrien und Epirus, wo er in Nikopolis zu überwintern gedachte, gereist (Tit. 3, 12 vgl. Röm. 15, 19). Und auf dieser erweiterten Reise hätte er dann nicht nur an Titus nach Kreta, sondern auch (wegen der Verspätung seiner Rückkehr) den ersten Brief an Timotheus nach Ephesus geschrieben. So eingereiht wären freilich diese beiden Briefe ziemlich gleichzeitig mit den Korintherbriefen und dem Römerbrief

geschrieben und von dem (in der römischen Gefangenschaft geschriebenen) zweiten Timotheusbriefe durch einen Zwischenraum von mindestens 5—6 Jahren getrennt, was beides ganz gewichtigen Bedenken unterliegt. Denn sämtliche drei Pastoralbriefe haben einerseits unter sich so viel Gemeinsames (wie z. B. die charakteristischen Ausdrücke und Begriffe: Gottseligkeit, gesunde Lehre, Wortstreitigkeiten, leere Geschwätze, unnütze Fragen, Mythen 2c) und unterscheiden sich andererseits in Sprache und Gedanken so wesentlich von den übrigen paulinischen Briefen (namentlich den früheren), daß sie fast notwendig zu gleicher Zeit und in einer Zeit, aus der wir sonst keine anderen paulinischen Briefe haben, geschrieben sein müssen. Ebenso sind zufällige Bemerkungen wie in II Tim. 4, 13. 20 kaum begreiflich, wenn sie sich auf Vorgänge beziehen sollen, die sich (unter Voraussetzung einer nur einmaligen römischen Gefangenschaft) schon vor 5 Jahren ereignet haben mußten. Wozu dann endlich noch kommt, daß ja der „in Milet als krank zurückgelassene" Trophimus nach Apostelg. 21, 29 in Jerusalem ist, als dort Paulus gefangen genommen wird.

2. Aus diesen und noch anderen Gründen verlegen viele sämtliche 3 Pastoralbriefe in eine spätere Zeit des Lebens des Apostels, indem sie annehmen, Paulus sei nach den zwei in Apostelg. 28, 30 genannten Jahren statt hingerichtet, vielmehr frei geworden (natürlich noch vor Ausbruch der neronischen Verfolgung, die ja keinenfalls lange zuvor geplant war). Er habe, wird da gesagt, sich dann durch die Zustände der östlichen Gemeinden veranlaßt gesehen, vorerst statt nach Westen (nach Spanien) noch einmal nach dem Osten zu ziehen (vgl. Phil. V. 22; Phil. 1, 25 f; 2, 24) und nach jenen Gemeinden zu sehen. Dabei habe er die Reise über Kreta gemacht, dort Gemeinden gegründet und zu deren Ordnung den Titus daselbst gelassen (Tit. 1, 5). Sodann sei er über Korinth und Milet, wo er den Trophimus, und Ephesus, wo er den Timotheus zurückgelassen (II Tim. 4, 20; I 1, 3), nach Macedonien und Nikopolis (in Epirus) gereist und habe auf dieser Reise den ersten Timotheus- und den Titusbrief geschrieben. Endlich sei er (nach der spanischen Reise oder ohne nach Spanien gelangt zu sein? freiwillig oder bereits als Gefangener?) abermals nach Rom gekommen, wo er jedenfalls in zweiter Gefangenschaft (II 1, 8. 16 f) den zweiten Brief an Timotheus geschrieben habe.

3. Was nun die hier vorausgesetzte zweite Gefangenschaft des Apostels betrifft, so sind die sowohl für als gegen dieselbe vorgebrachten Zeugnisse der alten Kirche keinenfalls entscheidend. Aus ihnen allein kann vielmehr jene zweite Gefangenschaft weder zweifellos bewiesen noch zweifellos widerlegt werden. Aber keinem Zweifel dürfte es unterliegen, daß ohne Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels sich die Echtheit der Pastoralbriefe kaum aufrechterhalten, wenigstens das Rätsel derselben niemals befriedigend lösen läßt. Jene Annahme kann so allerdings wenigstens bis jetzt (wenn und solange nicht neue kirchliche Zeugnisse aufgefunden werden) keine andere Geltung beanspruchen, als die einer zur Erklärung der Pastoralbriefe dienenden Hypothese, die aber, sofern ihr bis jetzt auch keine entscheidenden Gegengründe im Wege stehen, nicht unberechtigter ist als so manche andere geschichtliche Hypothese.

4. Zu dem allen drei Briefen eigentümlich Gemeinsamen gehört ganz besonders der Kampf gegen dieselben Irrlehrer, die sich augenscheinlich von den in den älteren paulinischen Briefen bekämpften (gemein judaistischen) Irrlehrern unterscheiden und unverkennbare Ähnlichkeit haben mit den Irrlehrern, um die es sich im Kolosserbrief handelt. Es sind Judenchristen, die das Gesetz treiben und auflegen (Tit. 1, 10. 14; 3, 9; I Tim. 1, 7). Aber ihr Judenchristentum ist (wie bei den kolossischen Irrlehrern) stark verquickt mit allerlei alexandrinisch-gnostischen und essäischen Elementen: mit einer auf dualistischer Anschauung beruhenden Ascese (I Tim. 4, 3 f. 8; Tit. 1, 15), mit leeren, spitzfindigen Spekulationen und Streitfragen über mythische Geschlechtsregister (wahrscheinlich Abstufungen von Engeln und andern Mittelwesen, vielleicht unter Anschluß an die allegorisch gedeuteten Geschlechtsregister des A. T.) 2c (I Tim. 1, 4; 4, 7; 6, 3—5. 20; Tit. 1, 14; 3, 9; II Tim. 2, 16. 18. 23; 4, 4). Und diese Irrlehrer treten bereits so keck auf und offenbaren ihr Wesen schon so handgreiflich in ihrem ganzen Leben und Verhalten (vgl. II Tim. 3, 13), daß Paulus auch seinerseits ein anderes Verfahren als früher gegen sie einschlägt und für notwendig erklärt. Man solle, sagt er, überhaupt nicht mehr mit ihnen streiten, sondern sie einfach meiden (I Tim. 4, 7; 6, 20 f; Tit. 3, 9—11; II Tim. 2, 14. 16. 23) und ihnen in einem klaren und festen Bekenntnis der „gesunden Lehre“ wie in einer geschlossenen Gemeindeordnung einen Riegel vorschieben, der ihnen eine weitere

verderbliche Einwirkung auf die Gemeinden unmöglich mache. Daraus erklärt es sich, daß in unseren Briefen das schon bis auf einen gewissen Grad formulierte Gemeindebekenntnis wie die äußere Gemeindeordnung und Gemeindezucht eine Bedeutung gewinnen, wie wir dies allerdings in den andern und frühern Briefen des Apostels noch nicht finden (vgl. I Tim. 1, 15; 3, 15 f; 4, 9. 16; 6, 3 f. 13; Tit. 1, 13; 2, 2; 3, 10. — I Tim. 5, 17. 19 f. 22; Tit. 1, 5. 9; II Tim. 2, 25 f; 4, 2). Hiebei ist übrigens die in den Pastoralbriefen vorausgesetzte Gemeindeverfassung noch ganz die einfach apostolische, ohne jeden hierarchischen Unterschied von Bischöfen und Presbytern (vgl. Tit. 1, 5. 7). Nur mit dem Fortschritt, daß das Aufkommen eines ständigen Lehramtes in der Gemeinde und die Verbindung desselben mit dem Presbyteramt ausdrücklich gewünscht und befördert wird (I Tim. 5, 17 vgl. § 183, 2).

§ 202. Die Briefe im einzelnen.

1. Timotheus aus Lystra, Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter (Eunike), der, obwohl lange unbeschnitten, eine fromme israelitische Erziehung genossen (Apostelg. 16, 1—3; II Tim. 1, 5; 3, 15), wurde durch Paulus auf dessen erster Missionsreise bekehrt und auf der zweiten zum Dienst am Evangelium und zum Mitarbeiter des Apostels geweiht (II Tim. 1, 2. 6). Er stand von sämtlichen Schülern des Apostels demselben persönlich am nächsten (Phil. 2, 20. 22), scheint aber im Auftreten nach außen schüchtern und etwas unentschlossen gewesen zu sein (vgl. II Tim. 1, 6—8; 2, 1 ff). In dieser Hinsicht übertraf ihn jedenfalls Titus, ein geborner Heidenchrist (vgl. Gal. 2, 3), der, von Paulus wiederholt mit heikeln und schwierigen Aufträgen betraut, sich dabei durch besondere Gewandtheit und Geschicklichkeit auszeichnete und sich die vollste Zufriedenheit des Apostels erwarb (vgl. II Kor. 7, 6 f. 13—15; 8, 16 f. 23; 12, 18).

2. Der erste Timotheus- und der Titusbrief geben den beiden, die während der Abwesenheit des Apostels in Ephesus und Kreta seine Stelle vertreten sollen, die hiefür nötigen Anweisungen. Dieselben beziehen sich auf die Ordnung des Gottesdienstes (I Tim. K. 2), auf das Verhalten gegen die Irrlehrer (§ 201, 4) und insbesondere auf die Besetzung der Gemeindeämter (I Tim. K. 3; Tit. 1, 5 ff), die in Kreta ganz neu bestellt, in Ephesus, wie es scheint,

nach einem gewissen Zerfall aufs neue geordnet werden sollen. Hiebei wird allerdings manches ausgesprochen, was bei einem vertrauten Mitarbeiter des Apostels als selbstverständlich erscheinen möchte. Dies erklärt sich aber am wahrscheinlichsten aus dem Umstande, daß die beiden Schreiben zugleich den betreffenden Gemeinden mitgeteilt werden und diesen gegenüber die Vertreter des Apostels zu dem ermächtigen sollten, was ihnen hier geboten wird. In diesem amtlichen Charakter hat wohl auch das sonst auffallende Fehlen persönlicher Beziehungen und Grüße namentlich im ersten Timotheusbriefe seinen Grund.

3. Der zweite Timotheusbrief, der jedenfalls viel persönlicher gehalten ist, hat den Zweck, den Timotheus von Ephesus zu dem sich in Rom vereinsamt fühlenden Apostel zu berufen (4, 9—13. 20 f; vgl. 1, 15—17), bis dahin aber den verschüchterten und verzagten Freund zu getroster Freudigkeit und mutigem Ausharren zu ermuntern (1, 6—8; 2, 1 ff), und ihm für den Fall, daß Paulus ihn nicht mehr sehen sollte, seine letzten väterlichen Ermahnungen als sein Testament zu hinterlassen (2, 1 ff; 3, 1 ff; 4, 1—5). Die Lage, in der der Apostel in Rom sich befindet, ist sichtlich schwieriger als wir sie z. B. im Philipperbrief finden (vgl. 1, 15—17; 4, 14—16; nach 1, 17 scheint er diesmal auch kein „freies Gefängnis" gehabt zu haben). Er selbst spricht auch jetzt viel bestimmter als im Philipperbriefe die Überzeugung seines baldigen Todes aus (4, 6—8. 18). Timotheus selbst ist nach Hebr. 13, 23 allerdings nach Rom gekommen; ob er aber den Apostel noch am Leben getroffen, wissen wir nicht.

Zweites Kapitel.

Die übrigen Briefe des Neuen Testaments.

§ 203. Der Hebräerbrief.

1. Der Hebräerbrief hat zunächst weniger die Form eines eigentlichen Briefes, als die einer Abhandlung, bezw. einer abhandelnden Rede. Aber der briefliche Charakter tritt doch nicht bloß in dem persönlich gehaltenen Schlusse hervor (13, 18—25), sondern auch in sonstigen persönlichen Ansprachen, die sich auf ganz bestimmte Verhältnisse der Leser beziehen (z. B. 5, 11 f; 6, 9 f; 10, 32 ff; 12, 4 f; 13, 7 2c). Der die ganze Darstellung beherrschende

Grundgedanke des Briefes ist der unendliche Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, wie derselbe sich zeigt einesteils in der Person des Mittlers des neuen Bundes (K. 1—7) und anderenteils in den Gaben und Segnungen dieses Bundes (K. 8—10, bezw. bis K. 13). Der Mittler des neuen Bundes, Jesus Christus, ist nämlich als Sohn Gottes schon im allgemeinen größer, als alle die verschiedenen Mittler des alten Bundes d. h. einerseits als die Engel (K. 1. 2; vgl. 2, 2), und andererseits als Mose, dessen Werk auch Josua nicht zur Vollendung bringen konnte (K. 3. 4, bes. 3, 5 f; 4, 8). Er ist aber insbesondere auch größer als der Hohepriester des alten Bundes Aaron, sofern er ein Hohepriester ist nach der Ordnung Melchisedeks d. h. ein ewiger Hohepriester, der, über die Himmel zu königlicher Herrlichkeit erhöht, des himmlischen Heiligtums und zwar ohne Aufhören wartet (K. 5—8; bes. 5, 5 f. 9 f; 7, 1—4. 15 f. 22—24). Wenn aber so der Mittler des neuen Bundes hoch erhaben ist über alle Mittler und Hohepriester des alten Bundes, so muß dasselbe natürlich auch weiter gelten von dem durch ihn gestifteten neuen Bund in seinem Verhältnis zum alten. Ja nur der neue Bund gewährt, was der alte in seiner schattenhaften Unvollkommenheit (vgl. 7, 18 f; 8, 7 f. 13; 9, 8 f; 10, 1. 11) niemals bieten konnte, nämlich himmlische, nicht bloß irdische Güter und Segnungen, wahrhaftige und vollkommene Reinigung der Gewissen, wahrhaftige und vollkommene Gemeinschaft mit Gott, wahrhaftigen und vollkommenen Anteil an der jenseitigen Gottesstadt und der zukünftigen Ruhe des Volkes Gottes (K. 8—10; bes. 8, 5. 10 f; 9, 12—15. 22. 28; 10, 1 f. 19 ff; 4, 9; 12, 22 ff; 13, 14). Das alles aber wird in unserem Briefe nicht bloß theoretisch-lehrhaft abgehandelt und bewiesen, sondern es spitzt sich überall und immer wieder zu den ernstesten Mahn- und Strafreden zu. So schon im ersten Teile (K. 1—7) in 2, 1—4; 3, 12—4, 2; 4, 11—13. 14—16; 5, 11—14; 6, 1—12. Ganz besonders aber läuft der zweite Teil (von K. 8 an) in eine ausführliche Mahnrede aus (10, 19—13, 17), die nochmals in eindringlichster Weise die Leser auffordert, das, was ihnen in so überschwänglicher Fülle gegeben sei, nicht gering zu achten und zu verscherzen, vielmehr es in starkem Glauben festzuhalten und alle Versuchungen zum Aufgeben desselben standhaft zu überwinden (vgl. besonders 10, 23—25. 38 f; 12, 1—5. 12 f. 25; 13, 10—15).

2. Schon diese wiederholten eindringlichen Mahnungen und Warnungen unseres Briefes beweisen aber, daß derselbe einen ganz bestimmten praktischen Zweck verfolgt. Und zwar ist nach 3, 12—14; 6, 4—8; 10, 25—31 nicht zu bezweifeln, daß es sich hiebei um nichts geringeres handelt, als um einen befürchteten Abfall der Leser von dem ganzen Grund des seligmachenden Glaubens. Näher erscheinen die ausführlichen Auseinandersetzungen unseres Briefes über den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, unvollkommenen Bunde nur dann begreiflich, wenn der befürchtete Abfall der Leser in einem Rückfall derselben vom neuen in den alten Bund, vom Christentum in das Judentum besteht. Ja in 13, 9—13 ist sogar von den Lesern gefordert, daß sie statt hinter sich zu gehen, vielmehr einen entscheidenden Schritt vorwärts wagen, indem sie nämlich von dem Altar (mit seinen Opfern und Opfermahlzeiten), dem sie bisher noch gedient, sich lossagen und ganz aus dem Lager scheiden, in dem sie jetzt noch gewissermaßen stehen.

3. An welche Leser wendet sich aber demgemäß unser Brief? Die Überschrift „an die Hebräer" gehört nicht zum Briefe selbst und ist zwar alt, aber nicht ursprünglich. Und „Hebräer" sind zwar jedenfalls Judenchristen, an welche auch nach dem ganzen sonstigen Inhalt des Briefes allein gedacht werden kann; aber „Hebräer" heißen nicht bloß die palästinensischen Juden im Unterschied von den Hellenisten (wie Apostelg. 6, 1), sondern auch hellenistische Juden (Phil. 3, 5; II Kor. 11, 22). Am nächsten liegt da immerhin die gewöhnliche Beziehung auf die rein judenchristlichen Gemeinden in Palästina, besonders die in Jerusalem. Je mehr hier einerseits die Masse des jüdischen Volkes sich in lästerndem Fanatismus vom Evangelium abwandte (§ 186, 2), und andererseits die Wiederkunft des Herrn, von der man die Überwindung der gegenwärtigen Hemmnisse hoffte, sich verzögerte (vgl. 6, 11. 18; 10, 25. 37), desto versuchlicher wurde die Lage dieser palästinensischen Gemeinden. Nicht wenige Glieder derselben mochten da in Zweifel und Bedenken darüber hineingeraten, ob denn Jesus wirklich der verheißene Messias ihres Volkes sei, und ob sie recht und wohl daran gethan, für ein so Ungewisses das Gewisse, das sie im alten Bunde gehabt, einzutauschen. Unter dieser Voraussetzung wäre dann der Zweck unseres Briefes, diese Schwankenden und Zweifelnden nicht bloß

vor der äußersten Gefahr, die ihnen auf diesem Wege naheliege, zu warnen und zu bewahren, sondern ihnen auch überhaupt das Unhaltbare ihrer bisherigen Zwitter- und Doppelstellung zum Bewußtsein zu bringen. Denn der alte und der neue Bund können nun einmal nicht als gleichberechtigt nebeneinander fortbestehen, wie sich viele dünken lassen. Darum gelte es vielmehr für die noch in diesem Wahne Befangenen, daß sie entschlossen um Christi willen auch die letzten Bande vollends zerreißen, die sie bisher noch in der Gemeinschaft des alten Bundes zurückgehalten und sie eben damit zu keinem ganzen und fröhlichen Genusse der Segnungen des neuen Bundes haben kommen lassen (vgl. 13, 9—13). Auch sonstige einzelne Bemerkungen des Briefes würden jedenfalls der Beziehung auf die palästinensischen Gemeinden nicht im Wege stehen. So 5, 12; 6, 10 (denn vgl. Apostelg. 2, 42 ff; 4, 34); 10, 32; 13, 7 (vgl. Apostelg. 12, 2 und das Ende ihres langjährigen Vorstehers Jakobus); 13, 12 f (Hindeutung auf Jerusalem). Was allein ernstliche Schwierigkeiten macht, ist der Umstand, daß sich nicht leicht eine Persönlichkeit denken läßt, die gerade einen solchen Brief an die Gemeinde in Jerusalem hätte schreiben sollen (siehe Nr. 4). Und so könnte immerhin gefragt werden, ob denn wirklich die Beziehung auf die palästinensischen Gemeinden die einzig mögliche sei. Die das leugnen, berufen sich hiefür namentlich auf zwei Punkte. Einmal auf die Stelle 13, 24, nach der es allerdings scheint, daß die, an die der Brief geschrieben ist, nur einen Teil einer größeren Gemeinde bilden (den judenchristlichen Teil der Gemeinde in Rom oder Antiochien oder Alexandrien?). Sodann darauf, daß die Auseinandersetzungen des Hebräerbriefs nicht an den thatsächlichen Tempel in Jerusalem anknüpfen, sondern an die Stiftshütte, wie sie im Pentateuch beschrieben ist (vgl. 9, 2 ff, bes. V. 4, sofern die Bundeslade im Tempel gar nicht mehr vorhanden war).

4. Was nun aber den Verfasser betrifft, so ist im Briefe selbst ein solcher nicht nur nicht ausdrücklich genannt, sondern auch nicht einmal unzweideutig auf ihn hingewiesen. Daß insbesondere Paulus der Verfasser sei, sagt der Brief nirgends, und auch die kirchliche Überlieferung ist darüber durchaus nicht einstimmig (wie denn z. B. Origenes schreibt: „Wer den Brief abgefaßt hat, weiß nur Gott"). Aus inneren Gründen steht vielmehr unzweifelhaft fest, daß Paulus den Brief unmöglich geschrieben haben

kann. Denn die Briefe des Paulus haben sämtlich ohne Ausnahme eine viel ausgeprägtere Briefform (mit Angabe des Verfassers und der Leser schon im Eingang). Ferner ist die ganze sprachliche Darstellung unseres Briefes (mit seinem fast klassisch reinen Griechisch und seinen kunstvollen, nie aus der Konstruktion fallenden Sätzen und rednerischen Perioden) eine völlig andere als bei Paulus. Ebenso sind die Grundbegriffe unseres in einem durchaus eigentümlichen und selbständigen Gedankenkreise sich bewegenden Briefes nicht unwesentlich verschieden von denen des Paulus (vgl. z. B. die vorherrschende Berücksichtigung des alttestamentlichen Gottesdienstes und Priestertums sowie des himmlischen Hohepriestertums Christi und des himmlischen Heiligtums, bei entschiedenem Zurücktreten der für Paulus so wichtigen Auferstehung Christi; weiter die vorschlagenden Begriffe der Reinigung und Vollendung des Gewissens statt der Rechtfertigung und Erneuerung in der Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus &c). Und wenn der Verfasser unseres Briefes sich in 2, 3 selbst als einen Schüler der Urapostel bezeichnet, so widerspricht das augenscheinlich der Art und Weise, wie Paulus (z. B. im Galaterbrief) von sich selbst in seinem Verhältnis zu den andern Aposteln redet. Endlich ist es nach dem, was Paulus in Röm. 15, 20. 30 f und Gal. 2, 9 (vgl. § 186, 1) ausspricht, überhaupt ganz undenkbar, daß gerade er mit einem so ernsten Mahn- und Strafschreiben sich an eine judenchristliche Gemeinde, und vollends an die Muttergemeinde in Jerusalem gewendet haben sollte.

Von denen, welche sonst als Verfasser unseres Briefes vermutet werden, verdienen am meisten Beachtung Barnabas und Apollo. **Barnabas** wird schon von dem Kirchenvater Tertullian als Verfasser genannt, und für ihn sprechen in der That auch sonst manche gewichtige Gründe. Einmal, daß gerade er zu der Gemeinde in Jerusalem in einem besonders nahen und vertrauten Verhältnisse stand (vgl. Apostelg. 9, 27; 11, 22); sodann, daß von ihm eine besondere Gabe der Ermahnung gerühmt wird (Apostelg. 4, 36 vgl. Hebr. 13, 22); endlich, daß ihm als Leviten (Apostelg. 4, 36) eine vorwiegende Rücksichtnahme auf die gottesdienstliche Seite des alttestamentlichen Gesetzes besonders nahe lag. Andererseits freilich scheint aus Apostelg. 14, 12 hervorzugehen, daß Barnabas im Vergleich mit Paulus der Rede und wohl auch der griechischen Sprache

weniger mächtig war. Und daß Barnabas, der so lange in Palästina gelebt, gerade an die Gemeinde in Jerusalem einen griechischen Brief geschrieben haben sollte, wäre immerhin etwas auffallend. — Auf den gelehrten und beredten alexandrinischen Schriftgelehrten Apollo dagegen, der nach dem Vorgange Luthers gegenwärtig von den meisten Erklärern für den Verfasser gehalten wird, würde vor allem das gute Griechisch und die ganze dialektisch rhetorische Art der Darstellung, Entwicklung und Beweisführung unseres Briefes trefflich passen (vgl. Apostelg. 18, 24 f). Auch die mitunter stark den Buchstaben pressende Ausdeutung des A. T. in unserem Briefe (vgl. besonders K. 7) erinnert an die sonst bekannte Art alexandrinischer Schriftgelehrsamkeit. Aber um so mehr erhebt sich dann gegen Apollo abermals der Einwand, daß er wenigstens an die Gemeinde in Jerusalem kaum so, wie hier geschieht, geschrieben haben kann, da wir von irgend einem näheren Verhältnisse desselben zu den palästinensischen Gemeinden gar nichts wissen. — So liegen schließlich auch hinsichtlich des Verfassers unseres Briefes noch ungelöste Rätsel vor.

5. Geschrieben ist der Brief noch vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, da, wenn dieselbe bereits erfolgt wäre, diese hochbedeutsame Thatsache kaum von dem Verfasser hätte unbenützt gelassen werden können. Über den Ort der Abfassung giebt die Stelle Hebr. 13, 24 keine sichere Auskunft, da die „Brüder von Italien" ebenso wohl als in Italien anwesend, als von Italien abwesend gedacht sein können.

§ 204. Der Jakobusbrief.

1. Der Brief nennt 1, 1 als seinen Verfasser „Jakobus, einen Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi". Unter demselben soll zweifellos niemand anders verstanden werden, als der auch sonst schlechthin „Jakobus" genannte Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (Apostelg. 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal. 2, 9), der Bruder des Herrn (Gal. 1, 19 vgl. Matth. 13, 55), kein Apostel (vgl. Joh. 7, 5; Matth. 12, 46. 49; Apostelg. 1, 13 f; I Kor. 9, 5), aber ein Mann von apostolischem Ansehen unter den Judenchristen und auch von den Juden hochgeachtet (der „Gerechte"). Auf diesen paßt nach allem, was wir sonst von ihm wissen, der Brief vortrefflich, namentlich seine volkstümlich kräftige, anschaulich bilderreiche Sprache, die im

N. T. am meisten der Sprache der alttestamentlichen Propheten gleicht, wie das ernste Drängen auf „Gerechtigkeit" des Lebens und Wandels.

2. Als Leser werden gleichfalls in 1, 1 die „zwölf Stämme in der Diaspora" genannt d. h. die an Christum gläubigen Juden außerhalb Palästinas, wohl vornehmlich die in Syrien (kaum die in Chaldäa; denn vgl. die griechische Sprache des Briefes). Diese bedurften zwar auch des Trostes und der Aufrichtung unter manchem, was sie um ihres Glaubens willen namentlich von ihren reichen und geldstolzen (ungläubigen und lästernden) Volksgenossen erdulden mußten (1, 2—12; 2, 6 f; 5, 7—11). Aber viel mehr noch bedurften sie strafender Zurechtweisung über manche offenbaren Gebrechen, durch die auch sie dem Namen ihres Herrn vor ihrer ungläubigen Umgebung Schande machten (2, 1). Denn auch in ihrer eigenen Mitte untergrub der Unterschied von Arm und Reich die brüderliche Gemeinschaft (1, 9 f; 2, 1—6; 3, 14—16; 4, 1—4; 5, 1—6. 9). Und ebenso finden sich auch bei ihnen noch allerlei Untugenden eines ins Christentum hinübergenommenen Pharisäismus: vor allem ein stolzes und sattes Pochen auf den Besitz des Wortes Gottes, das wohl zu einem Gegenstand des Streitens und Disputierens gemacht, aber wenig ins Herz aufgenommen wird (1, 21 f; 3, 1 ff. 13 ff); eine Behandlung des Glaubens an den Einen Gott und den erschienenen Messias als bloßer Sache äußerer Rechtgläubigkeit (2, 1 f. 19); ein bloßes Herr-Jasagen ohne Ernst des Gehorsams gegen seinen Willen (2, 8 ff) und ein böser Geist hochmütigen und lieblosen Richtens (4, 11 f).

3. Gegen all das schreibt denn Jakobus seinen Brief, in dem es sich daher nirgends um eigentliche Lehrfragen handelt, sondern nur um praktische Fragen des christlichen Lebens, welche ohne strenge Ordnung in loser und freier Aneinanderreihung besprochen werden. Daraus, daß hier Jakobus wesentlich gegen dieselben Verirrungen des Judentums kämpfen muß, gegen die Jesus selbst namentlich in der Bergpredigt (vor allem in Matth. 7, 24 ff) zu kämpfen hatte, erklärt sich auch der augenscheinliche vielfache Anschluß unseres Briefes an die Bergpredigt (1, 4 f. 17. 22; 2, 5. 13; 3, 12; 4, 11 f; 5, 1—3. 10. 12; vgl. auch die viel Ähnliches enthaltende Ausführung des Paulus in Röm. 2, 4 ff).

4. Freilich liegt nun aber die Hauptschwierigkeit unseres Briefes eben in seinem Verhältnis zu den Schriften und der Lehre

des Paulus (vgl. die von ihm niemals zurückgenommenen ungünstigen Urteile Luthers über unsern Brief). Denn Sätze wie Jak. 2, 14. 19—24 scheinen kaum eine andere Deutung zuzulassen, als daß sie gegen paulinische Sätze wie Röm. 3, 28; 4, 2 gerichtet seien. In diesem Falle müßte aber jedenfalls gesagt werden, daß Jakobus die paulinische Lehre mißverstanden. Denn von einem „toten Glauben" weiß Paulus nichts; der tote Glauben ist ihm überhaupt kein Glaube. Und „nach seinen Werken" wird der Mensch nach Paulus wohl gerichtet, aber nicht gerechtfertigt d. h. in die Gnadengemeinschaft Gottes aufgenommen. Jakobus aber versteht offenbar sowohl unter Glauben als unter Rechtfertigung etwas anderes als Paulus. Für ihn ist nämlich das Evangelium das „Wort der Wahrheit", welches das „vollkommene Gesetz der Freiheit" nicht nur als Forderung aufstellt, sondern auch dessen Erfüllung ermöglicht, indem es mit seiner göttlichen Lebenskraft in die Herzen eingeht und die, die es mit Sanftmut aufnehmen, zu neuen Kreaturen umwandelt (1, 18. 21. 25). „Glaube" aber ist ihm dabei nicht das ganze menschliche Verhalten gegen das Wort der Wahrheit, sondern nur (entsprechend dem römisch-katholischen Begriff) der Anfang und erste Schritt dieses Verhaltens, nämlich die theoretische Anerkennung der Wahrheit und Gültigkeit des göttlichen Wortes. Ein Glaube also, der für sich allein bleibt, ist ein „toter" Glaube (2, 26); lebendig und „vollkommen" ist und wird er nur, wenn der Gehorsam gegen die „geglaubte" Wahrheit dazu kommt und sich in „Werken" des Glaubens bethätigt (2, 22). Und nur dieser durch die Werke vollkommen gewordene Glaube erlangt dann nach Jakobus auch die Rechtfertigung d. h. die Anerkennung seitens der göttlichen Gerechtigkeit, daß er wirklich ein lebendiger und damit seligmachender, nicht ein unnützer, toter Glaube ist. So spricht in der That viel für die neuerdings weitverbreitete Ansicht, daß Jakobus, als er unsern Brief schrieb, die paulinische Rechtfertigungslehre überhaupt noch gar nicht gekannt habe und demzufolge seine Auseinandersetzungen weder gegen die paulinische Lehre selbst noch gegen einen Mißbrauch derselben sich richten. Die Abfassung des Briefes fiele dann schon in eine Zeit, in der allerdings die Geltung des Gesetzes auch für die Messiasgläubigen unter den Juden noch als etwas ganz Selbstverständliches angesehen wurde, dagegen Fragen, wie die

in Apostelg. K. 15 und im Galaterbrief behandelten, noch gar nicht aufgeworfen waren (weshalb auch im Briefe von der Beschneidung und Ähnlichem nirgends die Rede ist). Diese Ansicht erscheint freilich nur unter einer Voraussetzung haltbar. Es muß nämlich in diesem Fall angenommen werden, daß der Begriff der Rechtfertigung und die Verwendung des Beispiels von Abraham für diese Frage nicht erst durch Paulus in den christlichen Gedankenkreis eingeführt worden, sondern nach Aussprüchen des Herrn wie in Matth. 12, 37; Joh. 8, 39. 56 (vgl. I Mos. 15, 6) einen Bestandteil schon der urapostolischen Lehre gebildet habe. Paulus, der dann später diesen Punkt jedenfalls eigentümlich und selbständig gefaßt und weitergebildet, hätte dann vielleicht sogar seinerseits in Röm. K. 4 die Verwendung berichtigt, die in judenchristlichen Kreisen je und je von der Stelle I Mos. 15, 6 gemacht wurde (vgl. auch die Formel in Röm. 4, 1 und § 195).

Anmerk. Wegen der Weite und Unbestimmtheit des Leserkreises unseres Briefes wird derselbe von der alten Kirche zu den sog. „katholischen Briefen" gerechnet, welchen außerdem noch die 2 Briefe Petri, die 3 Briefe Johannis und der Judasbrief zugezählt werden.

§ 205. Der erste Petrusbrief.

1. Derselbe ist nach 1, 1 gerichtet an die christlichen Gemeinden in Kleinasien, die nach 2, 9 f; 4, 3 f (nach richtiger Lesart) jedenfalls vorwiegend heidenchristliche Gemeinden waren (trotz 1, 1 wo der Ausdruck „Fremdlinge der Zerstreuung" nach 1, 17; 2, 11 vgl. Hebr. 11, 9 geistlich zu deuten ist). Als Abfassungsort wird 5, 13 Babylon genannt, was nicht als prophetisch-symbolische Bezeichnung von Rom (wie in Offenb. 14, 8; 16, 19 ꝛc), sondern wirklich von Babylon am Euphrat zu verstehen ist, wo Petrus der jüdischen Diaspora predigte (vgl. I Kor. 9, 5; Gal. 2, 9). Dorthin war wohl Markus von Rom zu Petrus gekommen (5, 13 vgl. Kol. 4, 10; II Tim. 4, 11) und hatte Nachrichten über die paulinischen Gemeinden in Kleinasien, die er unterwegs besucht, gebracht. Diese Nachrichten bestimmten den Mitbegründer jener Gemeinden, Silvanus (= Silas), der gleichfalls als alter Bekannter nicht bloß des Paulus, sondern auch des Petrus (Apostelg. 15, 22. 40 f) bei letzterem war, nach Kleinasien abzureisen. Und eben Silvanus war es dann auch, dem Petrus auf seine Bitte ein Wort apostolischer

Ermunterung an jene durch die lange Gefangenschaft des Paulus verwaisten kleinasiatischen Gemeinden mitgab (5, 12 vgl. Luk. 22, 32).

2. Von inneren Anfechtungen der Gemeinden durch Irrlehrer ist im ersten Brief nirgends die Rede. Höchstens in 5, 12 könnte man einen indirekten Hinweis auf solche (Judaisten) finden, welche — vielleicht eben unter Berufung auf den Namen des Petrus — den von Paulus begründeten Gemeinden absprechen wollten, daß sie das rechte Evangelium erhalten. Im übrigen handelt es sich im ersten Petrusbriefe nur um äußere Anfechtungen, und zwar nicht sowohl schon um blutige Verfolgungen als um Schmähungen, unter Umständen auch Mißhandlungen der Gläubigen seitens der ungläubigen Juden und Heiden (2, 12. 15. 19 f; 3, 9. 16 f; 4, 14). Demgemäß ist auch unser Brief zunächst und hauptsächlich ein Trostschreiben. Er ermuntert zum geduldigen Ausharren in den gegenwärtigen Trübsalen und weist zu diesem Behufe immer wieder hin auf den Inhalt der christlichen Hoffnung und den in Christo vorgebildeten wesentlichen Zusammenhang zwischen gegenwärtigem Leid und zukünftiger Herrlichkeit (1, 3—13; 3, 13—22; 4, 12—19; 5, 9 f). Dabei ermahnt er aber auch immer wieder zu einem unsträflichen Wandel in der Nachfolge Christi, ohne den ein Christ weder die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit noch ein gutes Gewissen gegenüber den Lästerungen der Widersacher bewahren könne (1, 13—25; 2, 1—3, 17; 4, 1—11; 5, 1—9). So liegt eben in dieser durchaus praktischen Betonung der christlichen Hoffnung als der stärksten Kraft wie des geduldigen Leidens so einer ernsten Heiligung die am meisten charakteristische Eigentümlichkeit unseres Briefes.

3. Bemerkenswert für unsern Brief ist ferner die ausgedehnte Benützung anderer biblischer Schriften. Vor allem des A. T., von dem in unserem Briefe verhältnismäßig mehr Stellen (besonders ermunternden und tröstlichen Inhalts) angeführt werden als in irgend einer andern neutestamentlichen Schrift. Aber benützt sind außerdem auch die Reden Jesu (1, 8. 10—12. 13; 2, 4. 7. 20; 3, 14; 4, 14; 5, 3. 6) und der Jakobusbrief (1, 6 f; 2, 1; 4, 8; 5, 5. 9), sowie namentlich auch die Briefe des Paulus an die Römer (2, 5. 10. 13; 3, 9; 4, 10; 5, 1) und die Epheser (1, 14; 2, 5. 18; 3, 1 ff. 22; 5, 5. 8 f). Der Gebrauch der beiden letzteren, welche vielleicht Markus mitgebracht hatte, ist in einem an paulinische

Gemeinden gerichteten Briefe wohl absichtlich. Er beschränkt sich allerdings, gemäß dem gesamten praktischen Geist unseres Briefes, vorwiegend auf die praktischen Abschnitte jener paulinischen Briefe. Aber auch die Übereinstimmung in einzelnen dogmatischen Begriffen kann nicht auffallen, da ja Paulus selbst in Gal. 2, 14 ff von der Voraussetzung ausgeht, daß Petrus im wesentlichen über den Weg der Gerechtigkeit und Seligkeit ganz ebenso denke wie er.

4. Als Abfassungszeit unseres Briefes kann kaum eine andere Zeit angenommen werden als eine solche, in welcher Paulus nicht selbst nach den kleinasiatischen Gemeinden sehen konnte, also jedenfalls die Zeit seiner Gefangenschaft.

§ 206. Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief.

1. Der zweite Petrusbrief bezeichnet sich in 3, 1 ausdrücklich als einen „zweiten" an dieselben Leser gerichteten Brief. Dabei wird fast allgemein als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sich das auf unsern ersten Petrusbrief beziehe, obwohl dafür keine streng zwingenden Gründe vorliegen und auch die ganz allgemeine Bezeichnung der Leser in II 1, 1 zu der bestimmteren in I 1, 1 nicht ganz stimmt. Am meisten Schwierigkeit macht aber bei der Beziehung von II 3, 1 auf unsern ersten Petrusbrief der Umstand, daß in diesem Falle beide Briefe kaum oder jedenfalls schwer zu vereinigen sind. Denn unter jener Annahme müßte also der zweite Brief an dieselben Leser geschrieben sein wie der erste, und zwar, wenn anders die Zeit des ersten Briefes in § 205, 4 richtig bestimmt ist, ziemlich bald nach dem ersten Briefe. Da ist dann aber höchst auffallend, daß gleichwohl in beiden Briefen so gar verschiedene Gemeindeverhältnisse vorausgesetzt werden. Im ersten Briefe ist von inneren Anfechtungen der Gemeinde gar nicht die Rede, sondern nur von äußeren (§ 205, 2); im zweiten dagegen nicht von äußeren, sondern nur von inneren. Der Verfasser warnt hier nämlich nur vor falschen Propheten und Spöttern, welche zwar als noch zukünftig bezeichnet werden (2, 1 f; 3, 3), die aber doch nach der Art, wie vor ihnen gewarnt wird, auch schon damals die Gemeinde bedroht haben müssen. Es sind dies Irrlehrer, welche nach 3, 16 die paulinische Gnadenlehre zu einer gesetzlosen (antinomistischen) Zuchtlosigkeit und einer ungebundenen Freiheit des Fleisches mißbrauchten (K. 2, besonders V. 10. 13 f. 18 f) und sich

und andere darin bestärkten durch Verwerfung der christlichen Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn (K. 3, besonders V. 3 f). Wie es aber gekommen ist, daß der Verfasser nach dieser ganz neuen Seite hin seine mahnenden und warnenden Worte richten muß, ob in der (kurzen) Zwischenzeit der Stand der Gemeinde sich so schnell geändert oder der Verfasser auf einmal so ganz neue und genauere Nachrichten erhalten hat, — das ist unter Voraussetzung desselben Leserkreises beider Briefe schwer zu entscheiden und überhaupt schwer begreiflich. Dazu kommt dann aber noch das auffallende Verhältnis unseres zweiten Petrusbriefes zu dem Judasbriefe.

2. Zwischen dem Judasbrief, der von dem Bruder des Jakobus (also auch einem Bruder des Herrn) verfaßt ist (Jud. V. 1; vgl. V. 17 und Matth. 13, 55), und dem Abschnitte II Petr. 2, 1 — 3, 3 findet nämlich eine so augenscheinliche, vielfach wörtliche Übereinstimmung statt, daß hier notwendig eine Benützung des einen durch den andern angenommen werden muß. Und die gegenwärtig verbreitetste Meinung ist die, daß der Judasbrief, ohne den die Darstellung des Petribriefes in einzelnen Stellen kaum zu verstehen sei (vgl. z. B. II Petr. 2, 11 mit Judä V. 9), als das Original angesehen werden müsse. Dies ist zwar an sich noch kein entscheidender Beweis gegen die Echtheit des zweiten Petribriefes, da Petrus anerkanntermaßen auch in seinem ersten Brief (nach dem Vorgang der alttestamentlichen Propheten) andere neutestamentliche Schriften benützt (§ 205, 3) und vielleicht durch einen so weitgehenden Gebrauch des Judasbriefes denselben auch seinerseits bestätigen und den Gemeinden empfehlen wollte. Immerhin aber steht die Sache so, daß der zweite Petribrief, trotz seines — eines Apostels in keiner Weise unwürdigen — Inhaltes, diejenige neutestamentliche Schrift ist, deren Echtheit nicht bloß in neuerer Zeit, sondern schon im kirchlichen Altertum mehr als die irgend einer andern Schrift des N. T. angezweifelt worden.

§ 207. Der erste Johannesbrief.

1. Derselbe ist unzweifelhaft von demselben Verfasser wie das vierte Evangelium. Denn abgesehen davon, daß auch der Verfasser des Briefes sich als einen Augenzeugen des Lebens Jesu bezeichnet (1, 1 ff), ist die Verwandtschaft beider Schriften in Bezug auf Sprache und Grundgedanken ganz augenscheinlich (vgl. z. B.

I Joh. 1, 1 ff; 2, 3—7. 24 f; 3, 8—11. 23 f; 4, 4—6. 9 f; 5, 3. 9 ff). Ohne Zweifel ist auch unser Brief, der, obgleich ihm die strenge Briefform abgeht, doch überall sich persönlich an seine Leser wendet, ziemlich zu gleicher Zeit mit dem Evangelium und an dieselben (kleinasiatischen) Gemeinden geschrieben. Ob, wie manche meinen, geradezu als Begleitschreiben des Evangeliums, ist doch bei dem Fehlen jeder bestimmteren Beziehung darauf zweifelhaft. Jedenfalls aber zieht der Brief die praktischen Folgerungen, die sich aus der geschichtlichen Darstellung des (sei es bereits geschriebenen sei es wenigstens mündlich verkündigten) Evangeliums ergeben, und er nimmt dabei besondere Rücksicht auf bereits aufgetretene (antichristische) Irrlehrer (2, 18 f). Es sind dies Irrlehrer, welche leugneten, daß „Jesus der Christ" oder der im Fleisch erschienene Sohn Gottes sei (2, 22; 4, 2 f; 5, 5), indem sie wahrscheinlich in der Weise der späteren Gnostiker Jesus und Christus unterschieden und Jesum für einen bloßen Menschen erklärten, mit welchem sich nur der „obere Christus" (Cerinth) eine Zeitlang (von der Taufe bis zum Antritt seines Leidens vgl. 5, 6) verbunden habe. Nach 1, 1 und 3, 7 f schloß diese antichristische Gnosis wahrscheinlich auch (doketische) Ansichten über die Leiblichkeit Christi als eine bloß scheinbare, sowie heidnisch leichtfertige (libertinistische) Grundsätze über Sünde und Gerechtigkeit in sich.

2. Zweck des Briefes ist nach 1, 3 f die Befestigung der Gemeinde in der beseligenden und allein völlige Freude gewährenden Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, sofern dieselbe bedingt ist einerseits durch das dankbare Andenken an das, was wir durch Gottes Liebe in Christo bereits haben (1, 1 f; 2, 1 f. 12—14. 27; 3, 1 f; 4, 4. 9 f. 13 f; 5, 4. 11. 14 f), andererseits durch einen ernsten Wandel im Licht und ein gehorsames Thun des göttlichen Willens. Der Wille Gottes aber bezieht sich nach unserem Briefe hauptsächlich auf ein Dreifaches, nämlich, a) daß wir glauben an den Namen seines eingebornen Sohnes, unbeirrt durch die Lockstimmen der immer frecher hervortretenden antichristischen Irrlehrer (2, 18—28; 3, 23; 4, 1—6; 5, 5—13); b) daß wir auf Grund der erfahrenen Liebe Gottes auch unsererseits die Brüder lieben (2, 9—11; 3, 11—18; 4, 7—21); und c) daß wir von der Sünde und der Gemeinschaft der ungöttlichen Welt uns ernstlich scheiden (1, 5 ff; 2, 12—17; 3, 1—10; 5, 17—20). Das alles wird freilich

nicht in logischer Sonderung und nach einer eigentlichen Disposition ausgeführt, vielmehr in manigfaltiger Verflechtung und wiederholtem Zurückkommen auf dieselben Grundgedanken.

§ 208. Der zweite und der dritte Johannesbrief.

1. Als Verfasser der beiden Briefe nennt sich in II Joh. V. 1 und III Joh. V. 1 „der Älteste“, was entweder Bezeichnung des höheren Alters (wie Philem. V. 9) oder Bezeichnung einer leitenden Stellung in der Gemeinde (wie I Petr. 5, 1) sein kann. Die Übereinstimmung in Sprache und Gedanken weist fast notwendig auf denselben Verfasser hin, wie beim I Brief und dem Evangelium Johannis.

2. Der zweite Brief ist nach V. 1 gerichtet an „die auserwählte Herrin“, worin die einen eine Bezeichnung einer angesehenen christlichen Frau, die andern die Bezeichnung einer christlichen Gemeinde als der Angehörigen „des Herrn“ (wie I Petr. 5, 13) sehen. Der Zweck des Briefes ist jedenfalls (die christliche Frau mit ihren Kindern oder die christliche Gemeinde mit ihren Gliedern s. V. 1 u. 13) vor Irrlehrern und zwar denselben, von denen im I Brief geredet wird, zu warnen und zu treuem Beharren in der überlieferten Wahrheit zu ermuntern (V. 1 f. 7 f. 10).

3. Der dritte Brief ist gerichtet an einen Cajus (V. 1), vielleicht nach V. 9 einen Christen derselben Gemeinde, an die der zweite Brief geschrieben ist. Er ist ein Empfehlungsschreiben für reisende Missionare (V. 5 ff; vgl. II Kor. 3, 1, wohl insbesondere den in V. 12 belobten Demetrius), welche dem in dieser Hinsicht treubesorgten Cajus zu freundlicher und gastlicher Aufnahme zugesandt werden. Der Apostel spricht dabei die entschiedene Hoffnung aus, daß Cajus in der Erfüllung dieser Christenpflicht sich auch durch das ungute Auftreten des dem Apostel feindseligen Diotrephes nicht werde beirren lassen (V. 9 f).

Zweite Abteilung.

Die prophetische Litteratur des Neuen Testaments.

§ 209. Allgemeines.

Faßt man den Ausdruck „prophetisch" in dem weiteren Sinne, daß er die auf selbständiger Offenbarung beruhende Mitteilung des göttlichen Rats und Willens bedeutet, so können und müssen mehr oder weniger sämtliche neutestamentliche Briefe als prophetisch bezeichnet werden. Aber auch bei der engeren Fassung des Prophetischen, wonach es sich auf die Weissagung der Zukunft des Reiches Gottes bezieht, sind wenigstens einzelne Abschnitte aus verschiedenen neutestamentlichen Schriften prophetisch zu nennen, wie Matth. K. 24. 25; Röm. 11; I Kor. 15; I Theſſ. 4; II Theſſ. 2; II Tim. 3; II Petr. 2. 3. Eine ganze prophetische Schrift im letzteren Sinne ist im N. T. nur die Offenbarung Johannis.

§ 210. Die Offenbarung Johannis.

1. Die Offenbarung (Apokalypse) ist nach ihrer eigenen Angabe (1, 11) zunächst bestimmt für sieben Gemeinden in Kleinasien. Dieselben vertreten die Kirche ihrer Zeit nach ihren mannigfachen Zuständen (erfreulichen und betrübenden, vgl. 2, 2—4. 9. 19f; 3, 1f. 8. 10. 15ff) wie nach ihren äußern und inneren Anfechtungen (Anklagen der feindseligen Juden; blutigen Verfolgungen durch die heidnische Obrigkeit; Gefährdung durch zuchtlose [gnostisierende] Irrlehrer; vgl. 2, 2. 6. 9f. 13f. 20. 24; 3, 9). Am meisten freilich standen die Christen jener Zeit unter dem erschütternden Eindruck der neuen Thatsache, die mit der Neronischen Verfolgung so erschreckend eingeleitet war, — der Thatsache, daß nunmehr im römischen Weltreich und Kaisertum der Gemeinde des Herrn ein neuer, viel gewaltigerer Feind erstanden war, als sie bisher an dem ungläubigen Judentum gehabt. Je mächtiger der Eindruck war, den diese Thatsache auf die damalige Gemeinde machte, um so dringender bedurfte sie auch darüber einen sie beruhigenden und ihr die Sache im richtigen Lichte zeigenden Aufschluß (13, 10; 14, 12). Und sie erhielt denselben in einer neuen prophetischen Offenbarung über das Verhältnis des Weltreiches und des Gottesreiches,

wornach die Feindschaft des Weltreiches zu dem nunmehr in der christlichen Gemeinde vorhandenen Gottesreiche ebenso wenig wie die ehmalige Feindschaft desselben gegen die alttestamentliche Gottesgemeinde als etwas Zufälliges anzusehen sei. Dieselbe sei vielmehr etwas im Wesen beider, des Weltreiches und des Gottesreiches, notwendig Begründetes. Daher könne auch die Gemeinde Christi nur durch die äußersten Bedrängnisse, welche ihr von dem Weltreich bereitet werden, hindurch zu ihrer Vollendung kommen. Aber wie mächtig und bedrohlich auch diese Bedrängnisse auf die Gemeinde des Herrn einstürmen, — diese werde sie doch in Geduld und Glauben der Heiligen siegreich bestehen und durch sie alle hindurch unfehlbar zum Ziele ihrer herrlichen Vollendung gelangen.

2. Diese ganze neue Offenbarung hat aber, wie sie ihrem Inhalte nach prophetisch ist, so auch durchaus prophetische Form. Sie besteht nämlich in sinnbildlichen Gesichten, die namentlich in ihrer vorliegenden, mit bewußter Kunst durchgeführten schriftstellerischen Bearbeitung sich geflissentlich an die Gesichte der alttestamentlichen Propheten, namentlich des Ezechiel, Sacharja und Daniel, anschließen. Eine Vorausverkündigung der tausendjährigen Welt- und Kirchengeschichte von der Stiftung der christlichen Kirche bis zu ihrer Vollendung (Bengel) findet sich hier jedenfalls nicht. Vielmehr bezieht sich die ganze Weissagung nur auf das Ende der gegenwärtigen Weltzeit, das ohnedies ausdrücklich als „nahe" bezeichnet wird (1, 1. 3; 3, 11; 22, 6 f. 20). Dementsprechend wird auch hier (wie in der alttestamentlichen Weissagung s. § 100, 3) das geweissagte Ende unmittelbar an die damalige Gegenwart angeschlossen und in Bilder gefaßt, die den Verhältnissen jener Zeit entnommen und nach ihnen gestaltet sind. In der damaligen Gegenwart und für die Kreise, für welche unsere Weissagung zunächst bestimmt war, handelte es sich aber vor allem um das römische Weltreich mit seinem sich selbst vergötternden und durch eine abgöttische Weisheit und Bildung vergötterten Cäsarentum. Daher wird in unserer Offenbarung auch das Ende der ganzen irdischen Entwicklung nicht mehr wie noch in Matth. K. 24 (§ 159) an die Zerstörung Jerusalems angeknüpft, sondern an den Fall und Untergang der großen Welthauptstadt Babylon d. h. Roms. Im übrigen läßt sich eine irgend klare Scheidung von Bild und Sache, von Hülle und Kern in Be-

zug auf die Gesichte der Apokalypse derzeit noch so wenig vollziehen, als dies in der Zeit des alten Bundes hinsichtlich der alttestamentlichen Weissagungen möglich war.

3. Näher wird auch in der Apokalypse nach dem Muster von Matth. K. 24 (§ 159, 2) unterschieden zwischen den mannigfachen Vorzeichen und Vorboten des Endes und dem Ende selbst. Die Vorzeichen (K. 5—16) bestehen einerseits in sich steigernden Gerichten über die Ungläubigen, die gleichwohl noch auf die Rettung derer, die sich retten lassen, abzielen (vgl. 9, 20 f; 16, 9. 11 ꝛc), andererseits in den sich mehrenden Bedrängnissen und Verfolgungen der Knechte Jesu, die gleichwohl darunter bewahrt werden (vgl. 7, 14; 17, 5 f; 18, 20. 24; 19, 2). Dies wird in kunstvoller Anordnung beschrieben in der Öffnung von sieben Siegeln (K. 5. 6), deren siebentes sich zu sieben Posaunen entfaltet (K. 8. 9), wie die siebente Posaune abermals zu sieben Zornesschalen (K. 11. 15. 16). Dazwischen hinein finden sich dann aber immer wieder erklärende und beruhigende Rück- und Vorblicke, welche genaueren Aufschluß geben über die Bewahrung und Vollendung der Gemeinde des Herrn (K. 12; 14, 1—7), über die Bekehrung wenigstens eines Teils von Israel (K. 11), aber auch über das sich immer mehr enthüllende Geheimnis der das Blut der Heiligen vergießenden (7, 14; 17, 5 f; 18, 20. 24; 19, 2) antichristischen Weltmacht, ihres sich selbst vergötternden Königes, ihres verführerischen Propheten und ihrer üppigen Hauptstadt (K. 13. 17. 18). Das schließliche Ende (K. 17—22) tritt ein, wenn diese ganze Kette von Vorzeichen und Vorboten sich abgespielt hat. Und vermittelt ist es durch das Gericht über Christi und seiner Gemeinde Widersacher, nämlich zuerst über die Werkzeuge des Satans, den Antichrist und den falschen Propheten (K. 19), und sodann über den Satan selbst (20, 7—10). Dem entspricht dann auch eine doppelte Erlösung und Vollendung der Gemeinde des Herrn, zuerst die noch unvollkommene zeitliche in dem sog. tausendjährigen Reiche (20, 1—6), und sodann die vollendete ewige auf der neuen Erde (K. 21. 22).

4. Als Verfasser wird im Buche selbst wiederholt ein Johannes genannt (1, 1. 4. 9; 22, 8), der aber nicht als Apostel, sondern nur als „Knecht Jesu Christi“ (1, 1) und als „Prophet“ bezeichnet wird (22, 9 vgl. 18, 20). Die altkirchliche Überlieferung versteht unter diesem Johannes ziemlich einstimmig den Apostel

Johannes. Und für diese Ansicht werden außer diesem kirchlichen Zeugnisse noch folgende Gründe angeführt: a) die starke Geltendmachung der prophetischen Autorität seitens des Verfassers in 22, 18 f; b) die oberhirtliche Stellung des Apostels Johannes zu den Gemeinden in Kleinasien (§ 187, 2), die am besten zu K. 1—3 passe; c) die Übereinstimmung der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen des Johannes in charakteristischen Grundbegriffen (z. B. der Bezeichnung Christi als des „Wortes Gottes" in 19, 13, die sich sonst nur Joh. 1, 1 und I Joh. 1, 1 findet). Andere freilich machen gegen die Abfassung durch den Apostel geltend, daß der Unterschied zwischen unserem Buch einer- und dem Evangelium und den Briefen des Johannes andererseits sowohl nach den wesentlichen Grundgedanken als namentlich in der sprachlichen Darstellung doch ungleich größer sei als die Übereinstimmung, — eine Verschiedenheit, die sich bei einem schon gereiften Manne auch aus dem Zeitunterschied von 25—30 Jahren nicht genügend erkläre. Letztere halten dann zumeist für den Verfasser einen „Presbyter Johannes", der nach dem Zeugnisse des Bischofs Papias ein unmittelbarer Schüler des Herrn (und wohl auch später des Apostels Johannes) war und zugleich mit dem Apostel Johannes als ein hochangesehener Lehrer in Ephesus lebte. Die schwer zu entscheidende Frage darf jedenfalls nicht zur Glaubenssache gemacht und kann um so unbedenklicher als offene Frage behandelt werden, da ja das Buch selbst nirgends unzweideutig den Apostel Johannes als Verfasser nennt und die Gabe der Prophetie nicht an das apostolische Amt gebunden war (Offenb. 18, 20; I Kor. 12, 28; Apostelg. 13, 1).

5. Als Zeit der Abfassung wird von den meisten nach 17, 9—11 (Bezeichnung des sechsten römischen Kaisers als des gegenwärtigen) und 11, 1 f (wo Jerusalem und der Tempel noch als bestehend vorausgesetzt sind) ungefähr das Jahr 68 oder 69 angenommen. Als Ort, wo die Offenbarung empfangen (ob auch aufgeschrieben und bearbeitet?) wurde, ist 1, 9 die Insel Patmos genannt, wohin der Verfasser vielleicht um des Glaubens willen verwiesen war.

Register.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.)

Pfisterer, Gustav Friedr.

Bibelkunde mit Einschluss der Biblischen Geschichte Für die oberen Klassen höherer Lehranstalten und für nachdenkende Bibelleser

Stuttgart 1887